Jud.o.7,2

30.2332
2

Die

Israelitische Religionslehre.

Ausführlich dargestellt

von

Dr. Ludwig Philippson.

Zweite und dritte Abtheilung:

Die Lehre von Gott. — Die Gottesverehrung.

Leipzig,

Baumgärtner's Buchhandlung.

1862.

Schriften

herausgegeben

vom

Institute zur Förderung der israelitischen Literatur

unter der Leitung

von

Dr. Ludwig Philippson in Magdeburg,
Dr. A. M. Goldschmidt in Leipzig,
Dr. L. Herzfeld in Braunschweig.

Siebentes Jahr: 1861—1862.

Dr. Philippson, die israelitische Religionslehre. II.

Leipzig,
Nies'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck).
1862.

Die

Israelitische Religionslehre.

Ausführlich dargestellt

von

Dr. Ludwig Philippson.

[Bd 2.]

Zweite und dritte Abtheilung:

Die Lehre von Gott. — Die Gottesverehrung.

Leipzig,

Baumgärtner's Buchhandlung.

1862.

Eigentum
der Stadt Bamberg
Gruppe:
Zahl:

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

Inhalt.

Zweite Abtheilung: Die Lehre von Gott.

Seite

§. 1. Welches ist der höchste Ausspruch der h. Schrift über das Wesen Gottes? 1

§. 2. Welches ist der das Wesen Gottes bezeichnendste Name Gottes in der h. Schrift? 4

§. 3. Was ist Gott? 5

§. 4. Auf welche Weise können wir das Wesen Gottes näher kennen lernen? 24

I. Die Eigenschaften des göttlichen Wesens an sich.

§. 5. Die Einheit Gottes 26

§. 6. Die Ewigkeit Gottes 30

§. 7. Die Allgegenwart Gottes 32

II. Die Eigenschaften des göttlichen Wesens in seinem Verhältniß zur Welt.

§. 8. Was ist die Welt? 36

§. 9. Welches ist das Verhältniß Gottes zur Welt? 37

§. 10. Die Allweisheit Gottes 45

§. 11. Die Alliebe Gottes 52

§. 12. Die Allmacht Gottes 56

III. Die Eigenschaften Gottes in seinem Verhältniß zum Menschen.

§. 13. Was ist der Mensch? 58

§. 14. Welches ist das Verhältniß Gottes zum Menschen? 91

§. 15. Wie bezeichnet die h. Schrift das unmittelbare Verhältniß Gottes zum Menschen? 93

§. 16. Die Allwissenheit Gottes 95

Seite
§. 17. Gott ist die Vorsehung 98
§. 18. Gott ist die Vergeltung (Allgerechtigkeit und Allbarmherzigkeit) 111
§. 19. Gott ist der Offenbarer der Wahrheit und des Rechts 132
§. 20. Die Heiligkeit Gottes 141

Dritte Abtheilung: Die Gottesverehrung.

§. 21. Die Gottesverehrung nach der h. Schrift 147
§. 22. Die Ehrfurcht vor Gott 151
§. 23. Die Demuth vor Gott 155
§. 24. Sünden gegen die Ehrfurcht vor Gott 157
§. 25. In den Wegen Gottes wandeln 167
§. 26. Die Liebe zu Gott 171
§. 27. Die Dankbarkeit gegen Gott 175
§. 28. Die Freude an Gott 177
§. 29. Das Gottvertrauen und die Ergebung 172
§. 30. Sünden gegen das Gottvertrauen 183
§. 31. Der Gottesdienst 186
§. 32. Worin besteht der Gottesdienst? 186

Beilagen zur zweiten Abtheilung.

I. Die göttliche Fügung in der Natur 197
II. Skizzen über Atheismus, Pantheismus, Dogmatismus und Deismus 208
III. Die Unsterblichkeitslehre im Judenthume 231

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von Gott.

1.

Welches ist der höchste Ausspruch der heiligen Schrift über das Wesen Gottes?

אהיה אשר אהיה „Ich bin das ewige, unveränderliche Sein.“ (2 Mos. 3, 14.)

Vor uns lieget die unermeßliche Fülle des Daseienden ausgebreitet; in den Nähen und Fernen, in den Höhen und Tiefen drängt es sich in unübersehbarem Reichthum; in Größtem und Kleinstem hat es seine Erscheinung gewonnen. Was gewahren wir da? Es sind allesammt Einzelwesen, die unaufhörlich werden, stets sich verändern, immerfort wechseln und vergehen. Wir sehen ununterbrochen neue entstehen, in kurzer Zeit sind sie das nicht mehr, was sie waren, und bald wieder machen sie anderen Platz. So treten Individuen an Stelle von Individuen, Geschlechter folgen auf Geschlechter, ganze Wesenreihen gehen unter und neue, anders gestaltete Schöpfungen entstehen, selbst die Planeten und Sonnen verändern ununterbrochen nicht blos ihre Stellen im Weltall, sondern auch ihre innere und äußere Beschaffenheit, die für uns unfaßbaren Stoffatome ziehen sich im Weltenraume zusammen, bilden ungeheure noch durchsichtige Weltkörper mit doch schon umschriebenen und Licht reflektirenden Umgrenzungen (Kometen), die sich in Millionen von Jahren zu Erdkörpern verdichten werden. Nicht minder aber unterliegt es unserer Beobachtung, daß alle diese Veränderungen, dieser ganze unermeßliche Strom des Werdens, Wechselns und Vergehens nach bestimmten, denselbigen, unveränderlichen Gesetzen vor sich gehen, weshalb wir im Stande sind, diese Gesetze mit unserem Verstande

zu denken, und nach ihnen, soweit sie uns bekannt geworden, die eintretenden Veränderungen im Voraus zu berechnen. Unsere ganze Naturwissenschaft, sowie unser ganzes praktisches Leben, soweit dies die Natur berührt, beruhet darauf, daß alle diese Veränderungen, all' dies Werden und Vergehen nach unveränderlichen Normen vor sich gehen. Hieraus folgt, daß, da diese Normen oder Gesetze nicht als bloße Gedanken geistig existiren können, sondern den Daseienden, den Einzelwesen wesenhaft einwohnen müssen, in diesen dennoch ein unveränderliches Sein einwohnen muß. Wir erkennen Solches aber nicht blos in der körperlichen Welt, sondern Aehnliches auch in der geistigen. Sowohl der einzelne Menschengeist, als auch die gesammte Menschheit ist in einer steten Veränderung begriffen; Gedanke folgt auf Gedanke, Gefühl auf Gefühl, Wille auf Wille, Entwicklung auf Entwicklung. Dennoch geschieht auch dieser immerfortige Wechsel nach gewissen Gesetzen, sowohl im einzelnen Geiste wie in der Gesammtheit. Hier aber bleibt es nicht blos eine Folgerung, daß das Dasein dieser Gesetze auf ein stetiges, dauerndes Sein innerhalb der wechselnden Erscheinungen nothwendig hinweist, sondern es kommt uns schon zum Gefühl und Bewußtsein, daß in unserem Geiste und in der gesammten Menschheit ein Wesenhaftes existirt, an welchem die Veränderungen vor sich gehen, und das im menschlichen Individuum als das Bewußtsein des Ichs durch alle Zeiten und Phasen des Individuums stetig hindurchreicht, in der gesammten Menschheit aber auch substantiell vorhanden sein muß. Wir erkennen hieraus: daß alle Einzelwesen, von welcher Beschaffenheit, von welcher Größe und Zeitdauer sie auch sein mögen, als sich stets veränderndes, sich wandelndes, werdendes und vergehendes Sein aus einem ewigen, unveränderlichen Sein, als Einzelsein aus einem allgemeinen Sein hervorgegangen sind und immerfort hervorgehen. Nach dem obigen Ausspruche der heiligen Schrift ist das ewige, unveränderliche Sein das unmittelbare Sein Gottes, während das werdende und vergehende, das sich stets verändernde Sein das Sein des Einzelwesens ist, das durch den Willen Gottes aus seinem Sein zum Einzelsein geworden. Um so schärfer muß das Einzelwesen vom göttlichen unterschieden, und das sich Wandelnde vom Unwandelbaren als verschieden erkannt werden.

Die Septuag. überträgt die obigen Schriftworte: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν „Ich bin der Seiende." Targ. Jon. :אנא הוא דהוינא ועתיד למיהוי „Ich bin, der ich bin und sein werde." Maimuni erklärt diese Worte: „Das Sein, welches ist das Sein, d. h. das nothwendige Sein, denn das nothwendige Sein muß stets existirt haben." (המציאות המוחלט שיהיה המיד Mor. Neb. I, 63.) Albo (Ikkar. II, 27): „Ich bin die Ursache meiner selbst und die erste Ursache alles Seienden, während alles Andere nicht ist, weil es ist, sondern weil ich bin." — Der Streit, ob die Worte übersetzt werden müssen: „Ich werde sein, der ich sein werde," oder: „Ich bin der ich bin" — wobei der Zusatz אשר אהיה gar nichts aussagt — oder: „Ich bin, der ich sein werde", oder: „Ich werde sein, der ich bin" — wo wieder die verschiedene Auffassung der beiden אהיה neben einander störend ist — ist darum unzulässig, weil im Hebräischen die Bedeutung der Formen, welche man grammatikalisch als Zukunft und Vergangenheit festgestellt hat, in Wirklichkeit durchaus nicht so scharf gesondert sind, wie man nach dem Beispiele anderer Sprachen gewöhnlich anzunehmen pflegt. Sie laufen vielmehr in ihrer Bedeutung überall durcheinander [1]). Es ist daher in dem אהיה der Stamm היה das „Sein" mit dem Personalpräfix א, das schon „ich bin" bedeutet, einfach aufzufassen: „Ich bin das Sein", welches nun durch den Relativsatz אשר אהיה als das „Immerfort so Seiende" bezeichnet wird [2]).

---

[1]) Es wird dies sowohl durch den Wechsel der Bedeutung bei dem sonst ganz räthselhaften ו conversivum, als auch durch die verschiedenartigste Aufeinanderfolge dieser Temporalformen in einem und demselben Satze und zusammenhängender Rede erwiesen.

[2]) Wenn der Talmud dem angeführten Schriftworte eine völlig beschränkende, auf den besondern Fall allein passende Auffassung giebt: „Ich war mit Euch in dieser Knechtschaft, und werde mit Euch sein in der zukünftigen Knechtschaft" (Berach. 9, 2.), welcher sich Kusari ungefähr anschließt: „Ich bin der Seiende, der für sie da sein wird, wenn sie mich suchen werden" (IV, 3) — so liegt die Widerlegung schon in dem Umstande, daß in der h. Schrift sofort (V. 15.) der Begriff אהיה אשר אהיה in den Gottesnamen יהוה konzentrirt wird. Vgl. besonders 2 Mos. 6, 2. 3. Ausführliches s. noch in unserem Bibelw. Th. I. S. 311.

2.

Welcher ist daher der das Wesen Gottes bezeichnendste Name Gottes in der heiligen Schrift?

יהוה „Der Ewigseiende, der Ewige.“

Daß dieser Name von הוה (= היה) „Sein“ kommt und durch das Präfix im Zustande der Dauer bezeichnet wird, steht fest, so daß er nichts anders als der Ewigseiende bedeutet, wie er auch später שֵׁם הֲוָיָה genannt, und הוא היה, הוא הוה והוא יהיה „er war, er ist, er wird sein“ erklärt ward [1]).

Und Gott redete zu Moscheh, und sprach zu ihm: Ich bin der Ewige. Ich bin aber erschienen dem Abraham, dem Jizchak und dem Jakob als אל שדי Gott der Allmächtige, doch in meinem Namen יהוה Ewiger bin ich ihnen nicht bekannt geworden. (2 Mos. 6. 3.)

Es wird hiermit ausgesagt, daß den Erzvätern nur die Erkenntniß Gottes als Einheit aller vorhandenen Kräfte (Allmacht) eingewohnt, während durch Moscheh die Erkenntniß Gottes als des ewigen, unveränderlichen Seins Israel geoffenbart ward. Denn allerdings schließt diese erste Erkenntniß die zweite noch nicht mit ein, da die Summe aller vorhandenen Kräfte, welche nur in stets sich verändernden Wesen zur Er-

---

[1]) Später nannte man ihn auch שם המפרש und Tetragrammaton (der vierbuchstabige). Es ist bekannt, daß durch die Scheu, diesen heiligsten Namen durch oftmalige Nennung zu entweihen, die genaue Kunde von der richtigen Aussprache desselben verloren gegangen, da sie selbst in früheren Zeiten nur in der Priesterfamilie von Vater auf Sohn vererbt ward. Man spricht daher gegenwärtig denselben אֲדֹנָי (Herr) (Kiddusch. 71. 1.) aus, ein Gebrauch, der sehr alt sein muß, da schon die Septuaginta für יהוה ὁ κύριος (der Herr) stellen, und erhält daher, wenn ein Präfix vor יהוה tritt, jenes den Vokal, wie wenn לַאדֹנָי (nicht לְ, sondern לַ) stände, und wenn ארני mit יהוה zusammentrifft, wird letzteres יְהוִה vokalisirt und אלהים ausgesprochen. Demungeachtet kann die jetzige Vokalisation die ursprüngliche sein, indem gerade אדני gewählt ward, weil dies der ursprünglichen Aussprache des יהוה am nächsten gewesen, (nur ֲ statt ָ wegen des א in אדני), denn daß יהוה der Aussprache gemäß vokalisirt sei, scheint aus den Zusammensetzungen in Eigennamen zu erhellen (z. B. יהונתן). Außerhalb der h. Schrift schreibt man nur ה' oder י' oder יי'.

scheinung kommen, den Begriff der Unwandelbarkeit und Ewigkeit noch nicht durchaus in sich schließt, während vielmehr erst mit letzterem Begriff die klare und scharfe Trennung des Ewigen, Unveränderlichen vom Sichverändernden, des Schöpfers vom Geschaffenen eintritt. Die alten Religionen haben daher auch sämmtlich ihren Göttern durchaus die Ewigkeit nicht zugeschrieben, sondern sie in einer Zukunft untergehend geglaubt, so namentlich auch die alten Germanen ihr Asenreich. Wenn daher יהוה auch schon im ersten Buche Moscheh vorkommt, so ist dies nur als eine Vorausnahme des Verfassers, nämlich Moscheh's anzusehen, wie denn allerdings an allen wirklich bedeutungsvollen Stellen und wo die Nennung Gottes von Gewicht ist im ersten Buche Moscheh אל שדי konstant vorkommt (17, 1. 35, 11. 28, 3. 43, 14. 48, 3. 49, 25), während es in den übrigen Büchern Moscheh sehr bezeichnend allein noch in der Rede Bileams (4 Mos. 24, 4. 16) vorkömmt. So ist es auch charakteristisch, daß der Verfasser des Buches Ijob, der diesen und seine Freunde vor Moscheh leben lassen will, die Redenden Gott stets שדי (mit weniger Ausnahme, wo der Affekt hinreißt) nennen läßt, während in dem erzählenden Theile Gott יהוה genannt wird. Mit dem Begriff des Ewigseienden beginnt also die eigentlich geoffenbarte Gotteslehre (S. unser Bibelw. Th. I. S. 312. 326. Unsere Reden wider den Unglauben 2. Aufl. Zweites Wort). — Der allgemein gebräuchliche Name für Gott in der heiligen Schrift ist: אל, אלוה, אלהים. Daß אלהים nur als Einheit, als Majestätsplural verstanden ist, erweisen nicht bloß die dazu gebrauchten Zeitwörter im Singular, sondern daß es bisweilen auch ein Eigenschaftswort bei sich hat, und zwar im Singular, z. B. אלהים צריק, אלהים חי. Sehr alt ist die traditionelle Unterscheidung, daß אל Gott in seiner Eigenschaft der Allgerechtigkeit מדת הדין, dagegen ה׳ in seiner Eigenschaft der Allbarmherzigkeit מדת הרחמים gebraucht werde. Ueber andere Namen Gottes an anderen Stellen.

3.

Was ist daher Gott?

Gott ist der vollkommene Geist.

Wir stehen demnach an der höchsten, bedeutungsvollsten und folgereichsten Frage auf dem geistigen Gebiete des Menschen: an der Frage: was ist Gott? Wenn wir Gott durch das heilige Wort als das ewige, unveränderliche Sein kennen, wie und als was haben wir dieses zu begreifen? Diese Frage muß beantwortet werden in der einfachsten, unzweideutigsten Weise, mit dem gering-

sten Aufwande von Worten. Die Antwort auf sie schallt uns aus allen Zeiten der Menschheit, aus allen Völkern und Stämmen, von allen großen Geistern unseres Geschlechtes verschieden entgegen. Aber durch sie Alle dringt das Wort, das vom Horeb-Sinai zuerst ertönte, von dem ganzen Leben Israels getragen ward, und sich aus diesem fortpflanzte und übertrug seitdem durch die ganze Erde: Gott ist der vollkommene Geist.

1. Gott ist. — Gott selbst in sinnlicher Weise wahrnehmen wollen, wäre widersinnig. Denn jede sinnliche Wahrnehmung kann nur von Körperlichem und Begrenztem geschehen. Aber wir schauen Gott allerdings mit und in unserem Geiste. Mit unserem Geiste, indem wir sein Dasein und sein Thun aus allen Erscheinungen der Welt und des Lebens erkennen, und diese ohne jene gar nicht begreifen; in unserem Geiste, indem wir in allen Tiefen unseres eigenen Wesens Gott empfinden und gewahren, und unseres Daseins Inhalt nur aus Gott erfassen und verstehen. Setzt nun die Offenbarung das Dasein Gottes als Postulat unbedingt voraus, weshalb das erste Wort der heiligen Schrift nicht vom Dasein, sondern von der Thätigkeit Gottes spricht, so ist das Dasein Gottes erwiesen:

a. Aus dem Dasein der Welt, und zwar:

α) daß sie ist. — Daß die Welt und die Wesen sind, setzt nothwendig voraus, daß Gott ist. Sie können nur als Wirkungen von Ursachen, die wiederum nur Wirkungen einer höchsten und ersten Ursache, begriffen werden. Alles Daseiende muß einen Urquell des Seins haben, sonst könnte es nicht geworden sein, nicht sein (S. Th. I. S. 4). Alles, was wir gewahren, ist geworden. Die organischen, belebten Dinge sehen wir täglich vor unsern Augen werden und vergehen. Wie die anorganischen Dinge der Erde geworden, darüber erfließen mancherlei Hypothesen, gehen die Ansichten auseinander, aber daß auch sie geworden und in beständiger Veränderung begriffen sind, dies unterliegt keinem Zweifel. Die Geognosie lehrt, daß die Stein- und Gebirgsarten in sehr verschiedenen Zeiträumen nach einander geworden. Daß die organischen Wesen, Thiere und Pflanzen, nur erst seit einem Zeitraume so sind, wie sie sind, wissen wir aus den Ueberresten ganz anderer, vormaliger Beschaffenheiten. Auch für das Werden der Weltkörper haben wir das faktische Bei-

spiel in den Kometen, deren ungeheuer ausgedehnte Stoffmasse zur Verdichtung fortschreitet. Alles ist demnach geworden. Es kann aber erstens nicht durch sich selbst geworden sein, denn sonst hätte es da sein müssen, ehe es war. Es muß eine Ursache haben, weil, um diese in sich selbst zu haben, es hätte da sein müssen, ehe es war. Es beruht aber zweitens alles Daseiende als werdende, sich wandelnde vergehende Einzelwesen auf einem ewigen unveränderlichen Sein, aus dem es als individuelle Daseinsformen geworden, und an dem die Gesetze sind, nach welchen es wird, sich wandelt und vergeht.

β) Wie sie ist. Das Universum ist unendlich im Großen und Kleinen, und bildet dennoch eine Einheit, eine fest und genau gegliederte Einheit, die durch bestimmte Media auch durch die weitesten Fernen als Einheit existirt und sich bethätigt (S. Th. I. S. 95. 98). Alles, was da ist, das ward, ist und vergeht nach bestimmten Gesetzen, die durch das ganze Weltall reichen, die jede Wesenreihe bestimmen, in jeder Gattung, jeder Species und jedem Individuum walten, Gesetze, welche als Gedanke gefaßt, mit dem Geiste theils durch Beobachtung, theils durch Folgerung aus dieser gefunden und erkannt werden (S. Th. I. S. 101). Im Weltall, in jedem Wesen und in jedem Gebilde jedes Wesens erkennen wir einen Zweck, der als Absicht der Einrichtung und Gestaltung erscheint, zu dessen Erreichung bestimmte Mittel angelegt und verwandt worden, und der durch diese wirklich erfüllt wird (S. Th. I. S. 106). Einheit, Gesetz und Zweck, schließen aber im Werden und Sein der Dinge sowohl den Zufall als eine in den Dingen seiende Nothwendigkeit gänzlich aus. Zufall ist, was ohne Absicht und Zweck und nicht nach irgend einem Gedanken und Gesetze geschieht. Ich verabrede mit Jemandem, zur bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte zu sein, so ist das Begegniß absichtlich. Wir treffen uns zu irgend einer Zeit an irgend einem Orte, ohne uns verabredet zu haben, so ist das Begegniß zufällig. Zu sagen, daß die Einheit des unendlichen Universums mit ihrem unendlichen Inhalt sich zufällig so gemacht, ist nicht widersinniger, als daß die Stoffatome sich zufällig zur einfachsten Blume mit dieser Wurzel, diesem Stengel, diesem Blüthenkelch, dieser Pistille, diesen Staubfäden, diesen Farben u. s. f. zusammengefunden. Ebenso schließen Zweck und Gesetz die

Nothwendigkeit aus. Nothwendig ist was nach einem Gesetze und diesem zufolge geschieht. Das Gesetz muß also schon vorhanden sein, nach welchem etwas wird, ehe das Ding ihm zufolge wird, ihm zufolge gestaltet wird. Daß also die Dinge nach dem in ihnen seienden Gesetze geworden seien, ist widersinnig, weil dann die Dinge mit dem in sie gelegten Gesetze schon gewesen sein müßten. Zweck, Gesetz und Einheit setzen vielmehr ein Wesen voraus, das diesen Zweck gedacht und ausgeführt, dieses Gesetz gedacht und verwirklicht, diese Einheit gedacht und hergestellt hat [1]) (S. Beilage 1).

b. Aus dem Dasein des Menschen und zwar:

α) Aus seiner Denkkraft, die gänzlich auf dem Zusammenhange zwischen Wirkung und Ursache beruht (S. Th. I. S. 4 ff.). Das Denken der Gottheit ist daher von dem Denken des Menschen gar nicht zu trennen, und diese Konstruktion des Menschengeistes setzt daher nothwendig die Gottheit voraus, weil jene ohne diese unmöglich so werden konnte. Der bekannte Satz: „Ich denke, darum bin ich," ist ebenso anwendbar in der Weise: „Ich denke Gott, darum ist Gott, darum muß Gott sein."

β) Aus der Gefühlswelt des Menschen nicht blos, weil dem Herzen des Menschen der Glaube an das höchste Wesen ein unentbehrliches Bedürfniß, der Hinaufblick zu Gott und das Anschließen an Gott ein immer wiederkehrendes Verlangen, sondern auch positiv, weil der Mensch in seiner Seele einen unbegrenzten Quell der Liebe trägt. Wir haben gesehen (S. Th. I. S. 231), daß die Liebe nur in einem sehr unbedeutenden Rudimente in der Natur vorhanden ist, daß vielmehr mit der Liebe der Mensch über den der Natur gezogenen Kreis hinaustritt. Die Liebe ist ihrem Wesen nach der Gegensatz von der Selbsterhaltung, welche in der Natur als Gesetz waltet. Die Liebe ist zugleich ihrem Umfange nach unergründlich und unerschöpflich. Sie ist daher vorzugsweise das Göttliche in der Menschenseele und setzt somit die Allliebe als ihren Quell voraus. Ihrem Inhalte nach ist aber zugleich die Liebe ein Erheben über sich selbst, die Sehnsucht nach einer höheren Befriedigung, das Gefühl des Zusammenhangs mit dem höchsten Wesen,

---

[1]) Vgl. meine Reden wider den Unglauben, 2. Aufl.

und somit das unmittelbarste Band zwischen den Menschen und Gott, so daß sie ohne diesen nicht existiren könnte, ihr Dasein nicht zu begreifen wäre.

γ) Aus der Sittlichkeit des Menschen. Recht und Pflicht haben in ihrem höheren Sinne ihre Wurzel allein in Gott; ihre Begründung und ihr Zweck ist allein aus Gott herzuleiten. Man könnte sagen, daß Recht und Pflicht aus dem gesellschaftlichen Bedürfnisse des Menschen entspringen, weil ohne gegenseitige Abwägung von Recht und Pflicht die Gesellschaft nicht bestehen könne. Dies ist in der materiellen Fassung von Recht ünd Pflicht allerdings wahr. Sobald aber Recht und Pflicht über die von dem gesellschaftlichen Gesetze festgestellten Grenzen hinausgehen, sobald sie den Charakter einer freien Sittlichkeit, der Selbstbestimmung aus sittlichen Motiven annehmen, und dies müssen sie, zeigt sich jene Definition durchaus ungenügend. Die Gesellschaft hat z. B. das Recht der Besteuerung auf mein Eigenthum und ich die Pflicht, dieselbe zu leisten; daß ich außerdem aber von meinem Eigenthum für allgemeine und Wohlthätigkeitszwecke verwende, ist kein Recht der Gesellschaft, sondern eine Pflicht aus höheren sittlichen Motiven, aus der höheren Bestimmung des Menschen heraus. Noch weniger kann angenommen werden, daß Recht und Pflicht als Befriedigung meiner selbst, meines Selbstbewußtseins hinreichend motivirt seien. Denn dann käme es erst darauf an, wie weit mein Selbstbewußtsein ausgebildet wäre, wie weit ich nicht meiner ganzen Individualität nach meine Befriedigung in Anderem, selbst im Unsittlichen fände. Sondern Recht und Pflicht, wie sie unabhängig von Zeit, Ort und Individuum sind, finden ihre Begründung allein in der von Gott uns auferlegten Bestimmung, in den höheren Zwecken unseres Lebens, die von Gott uns eingesetzt sind. Nur aus der göttlichen Gerechtigkeit fließt die menschliche hervor; nur aus dem Willen Gottes ist die menschliche Tugend eine Pflicht für uns; und wenn nun die Leugnung dieser Tugend und Gerechtigkeit als Pflichten des Menschen die Natur desselben in den Staub drücken, und sein Leben alles höheren und lauteren Inhalts berauben hieße, ja wenn wir zugestehen müssen, daß das ganze Wesen des Menschen über alle Hindernisse der Selbstsucht und der Leidenschaft hinweg

zur Tugend und Gerechtigkeit drängt, und selbst in den entartetsten Zeitaltern diese als das Bessere und zu Erzielende zur Anerkennung bringt: so setzt auch dieses Moment des Menschen das Dasein Gottes unzweideutig voraus.

δ) Aus der Entwicklungsfähigkeit des Menschen. Die einfachste Beobachtung und Erfahrung zeigt, daß der Mensch auf eine stetige Entwicklung angelegt ist. Ihre Nöthigung und ihre Verwirklichung geht von innen heraus und ist vom Menschen selbst unabhängig. Sie ist zugleich eine unbegrenzte, nicht bloß in ihrer individuellen Verschiedenheit, sondern auch in ihren Zielen. Sie leitet immerfort vom niederen zum höheren Standpunkte, und setzt so immer höhere und zuletzt eine höchste Stufe voraus. Ohne eine solche kann eine Entwicklung überhaupt gar nicht begriffen werden, weil ohne die Existenz der höchsten und der höheren Stufen die Entwicklung aus niederen nicht gedacht werden kann.

ε) Aus dem Leben des Menschen und der Geschichte der Menschheit. Durch die Geschichte geht einerseits der planmäßige Fortschritt des Menschengeschlechts zu immer höherer Vervollkommnung, andererseits die gerechte Vergeltung. (S. Th. I. S. 125 u. ff.) Beide Momente setzen aber die göttliche Vorsehung unbedingt voraus. Absicht und Leitung müssen zu ihrer Verwirklichung vorhanden sein. Je weniger also jene mit Fug und Grund zu verkennen und zu leugnen sind, desto zweifelloser muß die Existenz des höchsten leitenden und vergeltenden Wesens erscheinen. —

Die Gotteslehre tritt hiermit ihrem ersten und rohesten Gegensatze, dem Atheismus, gegenüber. Der Atheismus im strengeren Sinne des Wortes ist die als eine Weltanschauung sich verkündende Leugnung des Daseins irgend eines Gottes, die Verneinung der Wahrheit irgend einer Idee von Gott. Er leugnet, daß es ein Wesen giebt, welches die Ursache und Vorsehung der Welt ist und mit Absicht die Einheit, die Gesetzlichkeit und die Schönheit der Welt im Ganzen und in allen ihren Erscheinungen hervorbringe. Da aber, wenn überhaupt eine Einheit und Gesetzlichkeit in der Welt vorhanden sein solle, diese nothwendig eine Ursache haben müssen, so muß der eigentliche und strenge Atheismus das Vorhandensein der Einheit, Gesetzlichkeit und Schönheit in der Welt

leugnen. Der wirkliche Atheismus muß daher das Ganze des Weltalls für unvollkommen, jeden einzelnen Theil für unvollständig, das Ganze wie jeden einzelnen Theil für ohne Plan, ohne Zweck, ohne einheitlichem Zusammenhang erklären. Er muß daher der Materie die Ewigkeit zusprechen aber jeden Gedanken und Willen absprechen. Alle Formen des Daseins müssen ihm durch den zufälligen Zusammenstoß der Materie entstanden sein. Daß dieser Auffassung die Thatsache, daß eine genaue Weltordnung besteht, die Thatsache, daß wir mehrere der in der Welt waltenden Gesetze kennen und nach ihnen den Verlauf großer und kleiner Daseinsformen im Voraus berechnen, vernichtend entgegen tritt, braucht nicht mehr von uns auseinander gesetzt zu werden. Hierzu tritt die Oede und Trostlosigkeit, welche der Atheismus für das praktische Leben in nothwendiger Konsequenz mit sich führt, und die unbedingte Herrschaft der Selbstsucht, welche er auf den Thron des wirklichen Lebens setzt, um ihn gänzlich zu verurtheilen. In der That wird es daher auf dem eigentlich philosophischen Gebiete wenig Atheisten im strengeren Sinne des Wortes mehr geben, vielmehr wird dieser Atheismus seine Anhänger in der allerdings zahlreichen Masse der im Leben und im Geist wüsten Menschen finden, welche der Gotteslehre verlustig, ihre Schwäche und Feigheit mit dem scheinbaren Trotz der Negation zu decken suchen. —

„Der Ewige ist Gott im Himmel droben und auf Erden drunten." (5 Mos. 4, 49.)

„Himmel und Erde" werden in der Thorah für die ganze Welt gebraucht, da ein besonderer Ausdruck für diese, wie etwa תבל, in ihr noch nicht vorkömmt, עולם erst im spätern Hebräisch die Bedeutung „Welt" erhielt,

„In seinem Herzen spricht der Thor: Es ist kein Gott!" (Ps. 14, 1.)

„Hochnäsig denkt der Frevler: Er ahndet nicht; es ist kein Gott, füllt alle seine Pläne." (Ps. 10, 4.)

Die angeführten Psalmen schildern nachdrücklich die verderbliche Sittenlosigkeit, welche im Gefolge des Atheismus unvermeidbar ist.

2. Gott ist Geist. Alles Körperliche ist von Gott fern zu denken. — Wenn das Wesen sowohl des Körpers als des Geistes

zu fassen, uns nicht gegönnt ist, so erkennen und unterscheiden wir beide an ihren gegensätzlichen Eigenschaften und Thätigkeiten. Körper ist was einen begrenzten Raum einnimmt, theilbar ist, undurchdringlich und allgemeine Schwere besitzt [1]). Der begrenzte Raum eines Körpers ist, den er mit seiner Stoffmasse ausfüllt. Jeder Körper ist immerfort theilbar, wenn auch unsre Werkzeuge ihn nicht oder nicht mehr zu theilen vermögen [2]). Da, wo der Stoff eines Körpers sich befindet, kann der eines anderen Körpers sich nicht befinden, und dies nennt man undurchdringlich. Wir theilen mit der Hand die Luft, wir theilen das Holz mit der Axt, Flüssigkeiten füllen die Poren des Schwammes, aber wo die Stofftheile des Eisens, sind nicht die des Holzes, wo die Stofftheile des Schwammes, sind nicht die des Wassers. Die allgemeine Schwere besteht in der Anziehung, welche eine größere Stoffmasse auf die kleinere, die dichtere auf die dünnere ausübt, so daß sich die kleinere zur größeren, die dünnere zur dichteren hinbewegt und an ihr bleibt. Auf der Erde bewirkt daher die Schwere stets die Bewegung nach dem Mittelpunkte der Erde zu, die man „senkrecht" nennt. [3]) Nur scheinbar steigt das Holz im Wasser in die Höhe, der Rauch in der Luft, indem hier nur das schwere Wasser das leichtere Holz, die

---

1) „Die uns so geläufigen Vorstellungen der Ausdehnung, des Raumes sind in unsrem Geiste lediglich durch Anschauung entstanden, und der mathematische Begriff des Raumes ist nur eine Abstraction. Deshalb läßt sich auch der Raum nicht a priori definiren. Körper nennen wir einen allseitig begrenzten materiell erfüllten Theil des an und für sich unendlichen Weltraums". Poulliet's Lehrbuch der Physik, bearbeitet von Dr. J. Müller. B. I. S. 2.

2) „Alle Körper, die wir bis jetzt zu beobachten Gelegenheit hatten, sind ohne Ausnahme theilbar, und zwar bis zu einem solchen Grade von Kleinheit, daß die Theilchen endlich der sinnlichen Wahrnehmung entschwinden." Das. S. 6. „Wie weit aber geht die Theilbarkeit der Materie? Nach allen bis jetzt gemachten Erfahrungen müssen wir annehmen, daß die Materie nicht bis in's Unendliche theilbar sei, daß es Theilchen von bestimmter Größe gebe, welche absolut untheilbar, also „Atoma" sind. Diese Ansicht ist gegenwärtig ausschließlich von allen Physikern und Chemikern angenommen". Das. S. 3.

3) Dennoch wird z. B. das Senkblei von einer ungeheuren, steil aufsteigenden Bergmasse vermöge der dieser einwohnenden Anziehungskraft etwas seitwärts, von der senkrechten Linie ab angezogen.

schwerere Luft, den leichteren Rauch in die Höhe hebt[2]). — Alle diese allgemeinen Eigenschaften des Körpers gehen dem Geiste ab, und sind ihm die gegentheiligen eigen. Der Geist, wie wir ihn am Menschen beobachten, nimmt keinen Raum ein und ist an einen solchen nicht gebunden, er ist nicht theilbar, sondern eine Einheit, er ist nicht undurchdringlich und besitzt keine Schwere. Unzählbare Geister können sich zu gleicher Zeit mit einem und demselben örtlichen Gegenstande beschäftigen, also an einem und demselben Gegenstande haften, oder sich mit ihrem Bewußtsein und ihrer Thätigkeit in ihm befinden, ohne sich zu berühren, selbst ohne von einander zu wissen. Der Geist hat weder Theile noch Glieder, er ist eine Einheit, und was wir verschiedene Kräfte des Geistes nennen, sind nur seine besonderen Thätigkeiten, die aber auch in der Wirklichkeit niemals so von einander getrennt sind, wie sie logisch definirt werden. Der Geist ist niemals zusammengesetzt, und so kann er weder getheilt, noch zersetzt werden. Fassen wir so den Geist als Gegensatz des Körperlichen, negativ als stofflos, unräumlich, untheilbar, positiv als Einheit, so treten hierzu, um den Gegensatz zu vollenden, seine Thätigkeiten. Der Geist denkt, fühlt und will, Thätigkeiten, die dem Körper ebenso abzusprechen sind, wie dem Geiste die körperlichen Eigenschaften. Denken heißt: die Wahrnehmungen unserer Sinne zu Vorstellungen bilden — die sinnlichen Wahrnehmungen müssen von den geistigen Vorstellungen wohl unterschieden werden, da jene ohne zu diesen zu werden, vorhanden sein können z. B. bei okkupirtem Geiste — aus der Verbindung mehrerer Vorstellungen Urtheile bilden und durch die Verbindung mehrerer Urtheile Schlüsse ziehen. Z. B.: Aus sinnlichen Wahrnehmungen bildet der Geist die Vorstellungen Blume und verwelken, und durch ihre Verbindung das Urtheil: die Blume verwelkt; ferner aus Rose und Blume das Urtheil: Die Rose ist eine Blume; beide Urtheile werden zu einem Schlusse verbunden: Folglich verwelkt die Rose. Hieraus bestehen alle Denkprozesse, und treten in der Rede hervor, nur daß wir da oft den Schluß aus-

---

1) Andere allgemeine Eigenschaften der Körper, wie Porosität, Zusammendrückbarkeit übergehen wir hier, als zu unserm Zwecke nicht beitragend.

sprechen, ohne die voraufgegangenen Urtheile kund zu geben, die wir als bekannt voraussetzen, oder indem wir nur ein Urtheil aussprechen, das andere voraussetzend; auch tritt oft ein Schluß wieder als ein Urtheil auf, um mit anderen Urtheilen zu einem neuen Schlusse verbunden zu werden. — Fühlen heißt die unmittelbare Bewegung unsres Geistes, die durch den Eindruck der Dinge auf ihn bewirkt wird, und ist entweder eine angenehme oder unangenehme in verschiedener Steigerung, je nachdem die Dinge zu der Stimmung unsres Geistes mehr oder weniger sich anpassend oder widerstrebend verhalten. Das Gefühl ist also eine geistige Bewegung von Außen nach Innen, wenn auch der Gegenstand, der diesen Eindruck und durch diesen die Bewegung hervorbringt, darum noch nicht eine außerhalb unsres Geistes sich befindlicher zu sein braucht, nur daß er bis dahin die Gefühlsbewegnng noch nicht hervorgebracht hatte. — Wollen heißt die Bewegung unsres Geistes auf die Dinge einzuwirken, entweder um sie uns anzueignen, oder uns ihrer zu entäußern. Der Wille ist also eine geistige Bewegung von Innen nach Außen, wobei der Gegenstand, auf den wir einwirken wollen, darum nicht immer außerhalb unsres Geistes zu sein braucht, nur daß er bis jetzt das Objekt dieser Bewegung noch nicht gewesen. — Trotz der großen Verschiedenheit dieser drei Thätigkeiten des Geistes sind sie dennoch im Geiste niemals getrennt vorhanden, denn kein Denken geht vor sich, ohne mit irgend einem Gefühl und irgend einem Wollen, wie denken wollen verbunden zu sein, so wenig wie ein Fühlen ohne Denken und Wollen, und ein Wollen ohne Denken und Fühlen. — Die höchste Befähigung des Geistes ist das Bewußtsein, das Wissen seiner selbst, seiner geistigen Thätigkeiten, die dadurch mit Absicht und Selbstbestimmung geschehen und geleitet werden. Der Geist vollbringt aber seine Thätigkeiten theils unbewußt, theils mit Bewußtsein. Ersteres ist im Schlafe der Fall, bei Kunstfertigkeiten, die zu großer Uebung geworden, überhaupt bei solchen körperlichen Verrichtungen, welche eigentlich von dem Willen des Menschen abhängen, also bewußt geschehen sollten, z. B. Gehen, Kommen u. s. w. Es findet nun im Geiste ein beständiger Uebergang aus dem Bewußten in das Unbewußte und aus dem Unbewußten in das Bewußte statt, und zwar

entweder ganz und gar, wie beim Schlafe, bei der Ohnmacht, theils mit den einzelnen Objekten die, bewußt gedacht, dann unbewußt im Geiste bleiben, vorkommenden Falles abermals durch das Bewußtsein gehen (Erinnerung), oder wenn der Wille bei jenen Kunstfertigkeiten und körperlichen Verrichtungen den ersten Anstoß gegeben hat und den Fortgang der Bewegung der erlangten Uebung überläßt. Z. B. ich will gehen, und mein Wille bestimmt bewußt die Art des Gehens und das Ziel, unbewußt aber die einzelnen Bewegungen des Gehens. So auch beim Nähen, Schreiben, Musiciren u. dgl. m.

Der Gegensatz des Geistes und des Körpers, die besondere Existenz des Geistes, dem Körper gegenüber, ist ein Axiom der Gotteslehre, welches durch die ganze heilige Schrift geht, von der Schöpfung des Menschen an bis zu den letzten Schlußsätzen Koheleth's. Man nennt dies Dualismus des Geistes und Körpers. Die Gotteslehre trat hiermit von Beginn an ihrem zweiten Gegensatze, dem Materialismus entgegen, der die geistigen Operationen auch für Verrichtungen gewisser körperlicher Organe ausgiebt. Den Beweis hierfür konnten die Materialisten nicht liefern, da sie naturwissenschaftlich einen Unterschied zwischen dem Gehirn und Nervensystem der Menschen und der Thiere, weder im Stoffe noch in Form und Größe, nachweisen konnten, der doch durchaus ein wesentlicher sein mußte, noch pathologisch die völlige Abhängigkeit der geistigen Thätigkeiten von den Zuständen und Beschaffenheiten des Körpers, namentlich des Gehirnes, sich nirgends so bethätigte, daß ihre Ansicht als gerechtfertigt erschien. Die heilige Schrift sieht es auch ihrerseits als das höchste Schöpfungswerk Gottes an, daß er die beiden, an sich völlig verschiedenen Existenzen, Körper und Geist, im Menschen zu einer höheren Einheit zu verbinden gewußt, wie wir dies an seinem Orte näher auseinandet setzen werden. Aber die vollständige Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der körperlichen und geistigen Thätigkeiten, die vollständige Verneinung der Eigenschaften des Einen durch die des Andern, eine Gegensätzlichkeit und Verneinung, welche selbst die entschiedensten Materialisten nicht ableugnen können, lassen eine Identificirung ihres Substrats nicht zu. Ebenso ist die Unabhängigkeit des

Geistes vom Körper eine gleich große, wie die des Körpers vom Geiste, und wenn es Verrichtungen des Körpers giebt, die der Willkür des Geistes gänzlich entzogen sind, so zeigen sich doch andererseits die geistigen Verrichtungen in zahllosen Fällen von körperlichen Zufällen und Zuständen gänzlich unabhängig. Wenn daher der Einfluß, den Geist und Körper gegenseitig auf einander üben, die Innigkeit ihrer natürlichen Verbindung erweist, so ist hingegen ihre doch stattfindende Unabhängigkeit von einander ein Zeugniß mehr für die Verschiedenheit ihrer Existenz. Wenn der Materialist verlangt, Nichts als existirend annehmen zu müssen, als was er der sinnlichen Wahrnehmung darstellen könne, so ist er einfach darauf zu verweisen, daß er vieler physikalischen Existenzen und Wesen z. B. der elektromagnetischen Strömung ebenso nur durch ihre Wirkungen erweisen könne. Der Dualismus ist daher die einzig natürliche und rationelle Lehre, welcher gegenüber der Materialismus als eine willkürliche Ansicht erscheint. —

Die Gotteslehre erkennt Gott als Geist, und nur als Geist. Alles Körperliche ist als ihm fremd zu denken. Alles Körperliche ist begrenzt, beständigem Wechsel unterworfen, wird und vergeht. Der Begriff Gott steht also dem Körperlichen an sich völlig gegenüber, und jede Auffassung des götttichen Wesens als eines Körpers, jede Beilegung einer körperlichen Eigenschaft hebt den Begriff Gott auf. Ebenso gestattet die Erkenntniß Gottes als Geist eine Vor- und Darstellung als Körper in keinerlei Weise. Die Gotteslehre tritt hierdurch ihrem dritten Gegensatze, dem Götzenthume, so wie jeder vermeintlichen Erscheinung Gottes in Menschengestalt oder in irgend einer körperlichen Form, jeder „Menschwerdung Gottes“ und jeder Verkörperung Gottes als einer Irrlehre, einem Wahne, ja einer Entheiligung Gottes auf das Entschiedenste entgegen. Kein Verbot daher wird in der Thorah häufiger und nachdrücklicher ausgesprochen, als irgend ein Götzenbild zu verfertigen und gottesdienstlich anzubeten; gegen keinen Unfug donnern die Propheten ununterbrochener und mit allen geistigen Mitteln mehr, als gegen Götzenbilder und Götzendienst. Nicht minder wird die Entfernung des idealen Götzenthums durch die Verwerfung jeder göttlichen Erscheinung in sichtbarer Gestalt eingeschärft.

Als Geist stellt Gott die h. Schrift schon im zweiten Verse beim Beginne des Schöpfungswerkes dar, und versteht ihn niemals anders. Durch den Geist vollbringt er Alles (Sachar. 4, 6), und der Prophet ruft aus: „Wer ermaß den Geist Gottes?“ (Jes. 40, 13.) Gott ist daher „Gott der Geister in allem Fleische“ (4 Mos. 16, 22,). Von seinem Geiste, der „der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rathes und der Kraft, der Geist der Erkenntniß“ ist (Jes. 11, 2.) läßt er auf dem Menschen ruhen“, und „gießt ihn über ihn aus.“

Wenn daher in der h. Schrift Ausdrücke gebraucht werden, wie von körperlichen Gliedern und Sinneswerkzeugen, wenn vom Auge, Ohre, der Hand, dem Finger und Fuße 2c. Gottes gesprochen wird, so ist dies anthropomorphistisch, d. h. in menschlicher Redeweise zu fassen, deren die menschliche Sprache selbst in der entwickeltsten Verstandesepoche nicht zu entbehren, deren sie sich nicht zu entkleiden vermag, und die daher in der Zeit der Kindlichkeit und im Schwunge der Phantasie um so weniger auffallen kann.

„So wahret Eure Seelen wohl: denn Ihr habet keine Gestalt gesehen, am Tage da der Ewige redete zu Euch am Horeb.“ (5 Mos. 4, 15).

„Du vermagst nicht mein Antlitz zu schauen, denn nicht schauet mich der Mensch und lebet“ (2 Mos. 33, 2,), d. h. so lange er lebet. „Mein Antlitz schauen“, d. h. mich ganz zu erkennen, vollständig zu begreifen (Vgl. Th. I. S. 75).

„Du sollst Dir nicht ein Götzenbild machen, noch irgend ein Abbild deß, was im Himmel droben, und was auf Erden drunten und was im Wasser unter der Erde. Du sollst Dich nicht vor ihnen niederwerfen, und ihnen nicht dienen.“ (2 Mos. 20, 4. 5.)

Bei dem Kampfe, den die Gotteslehre gegen das Götzenthum zu bestehen hat, war die Verfertigung, Aufstellung und Anbetung von Götzenbildern als das wirksamste Förderungsmittel des Heidenthums anzusehen. Darum wurde nicht allein die Anfertigung der Bilder, Astarten und Säulen, die als göttlich verehrt wurden, auf's Strengste untersagt, sondern deren Vernichtung überall, wo sie vorgefunden würden, anbefohlen,

und die Zertrümmerung und Verbrennung der Stoffe, aus denen sie gemacht worden, vorgeschrieben; es wurde verboten, den Namen der Götzen auch nur zu nennen, irgend einem heidnischen Opfer beizuwohnen, insonders an den Menschenopfern des Molochs Theil zu nehmen; es wurde der Fluch über jeden Israeliten, der ein Götzenbild verfertige, ausgesprochen, und der Götzendienst überhaupt seitens eines Israeliten als ein Todesverbrechen bezeichnet und bestraft. [1])

3. Gott ist der vollkommene Geist. — Gott als Geist ist vollkommen, d. h. in allen Thätigkeiten, Kräften und Eigenschaften des Geistes ist er das höchste, vollkommenste, unendliche Wesen. — Wenn das Denken des Menschen von der sinnlichen Wahrnehmung bis zur Schlußfolgerung den Weg zurückzulegen hat, so ist er dabei unzähligen Irrthümern ausgesetzt. Die sinnliche Wahrnehmung kann eine ganz oder theilweise falsche sein und dadurch eine falsche Vorstellung bewirken; oder an sich richtige Vorstellungen werden in falscher Weise mit einander zu einem Urtheile verbunden, das darum falsch sein muß; oder an sich richtige Urtheile werden in falscher Weise zu einem Schlusse verbunden, der darum von der Wahrheit abweichen muß. Das Denken Gottes aber ist vollkommen, einerseits weil er in allen diesen Instanzen des Denkens nicht irren kann und andrerseits weil sein Denken alle diese Instanzen nicht durchmacht, sondern ein Erkanntthaben ist, da alle Schöpfungen, Zustände, Verhältnisse und Complicationen aus seinen Gedanken erst hervorgehen. — Des Menschen Fühlen beruht

---

[1]) Die Hauptstellen hierüber sind: 2 Mos. 23, 24. 33. 5 Mos. 6, 14. 12, 29—31. 29, 15 ff. — 2 Mos. 20, 20. 34, 17. 3 Mos. 19, 4. 26, 1. 5 Mos. 4, 15—19. 23. 25. 16, 21. 22. — 2 Mos. 23, 13. — 2 Mos. 23, 24. 34, 13. 4 Mos. 33, 52. 5 Mos. 7, 5. 25. 12, 2. 3. — 2 Mos. 22, 19. 34, 15. 3 Mos. 17, 7. 18, 21. 20, 2. 5 Mos. 12, 31. — 3 Mos. 20, 2—5. 5 Mos. 17, 2—7. 13, 2. 20, 15. (S. unser Bibelwerk Th. I. S. 413.) — Das traditionelle Gesetz hat dies noch weiter durchgearbeitet und verbietet z. B. Menschengestalten in erhabener Arbeit (הצורה בולטת) zu machen, gestattet dagegen solche in eingegrabener Arbeit (מושקעת); verbietet sogar in den Büchern der Götzendiener zu lesen, von ihren Worten zu reden, ihre Bilder anzuschauen; Bilder von Sonne, Mond, Sternen, Engeln jeder Art zu fertigen, verbietet es, erlaubt dagegen, solche von Thieren und Pflanzen jeder Art; vgl. Maimon. Misch. Thor. Hilch. עכו"ם III. § 9—11, II. § 2.

wesentlich auf dem Verhalten der Dinge zu uns, der Berührung und Beeinflussung unsres Geistes in seiner Besonderheit durch die Dinge, ja sogar in seiner augenblicklichen Stimmung. Darum sind die Gefühle des Menschen stets subjektiv, ja momentan, da er sich der Besonderheit und der Stimmung niemals entschlagen kann. Deshalb sind auch diese Gefühle, abgesehen von ihrem Inhalte, stets angenehm oder unangenehm, und dies in der verschiedenartigsten Steigerung. Das Fühlen Gottes ist aber vollkommen, weil es in seiner Universalität aller Besonderheit und Zeitlichkeit ermangelt, lediglich auf dem wirklichen Verhalten der Dinge zur Allgemeinheit beruht, daher nur inhaltlich ist, und deshalb weder die Wirkung des Angenehmen noch des Unangenehmen hat. — Der Wille des Menschen ist nach zwiefacher Seite hin beschränkt. Denn er ist einerseits an seinen Körper gebunden, dessen begrenzte Mittel dann noch der äußeren Werkzeuge bedürfen, um zur Ausführung zu kommen. Wenn ich meinen Willen von Innen heraus noch so sehr kräftige, so vermag er allein Nichts, sondern nur vermittelst des mit ihm verbundenen Körpers, seiner Organe und Glieder; nicht eine Feder, nicht einen Stuhl kann ich durch meinen Willen allein, und wäre er der intensiveste, wenn nicht durch die Hand vom Platze bewegen; wie wenig aber die Glieder des menschlichen Körpers, ohne mit künstlichen Werkzeugen bewaffnet zu sein, zu thun vermögen, weiß Jedermann. Andrerseits beruht der wahre Werth eines Willens auf der Absicht, die ihm zu Grunde liegt. Je mehr diese Absicht nun darauf ausgeht, sich selbst einen Vortheil oder Genuß zu verschaffen, einen Schaden oder Schmerz von sich abzuwenden, desto geringer ist der Werth des Willens. Je mehr aber die Absicht darauf ausgeht, Anderer Schaden oder Schmerz zu vermeiden, oder Anderen Vortheil und Genuß zu bereiten, und jemehr dies mit Aufopferung eigenen Vortheils oder Genusses oder mit Uebernahme eigenen Nachtheils oder Schmerzes verbunden ist, desto lauterer und erhabener ist der Wille. Der menschliche Wille wird daher in dieser Beziehung ein dreifacher sein, entweder auf den Nachtheil eines Anderen gerichtet, oder auf seinen eigenen Vortheil ohne Benachtheiligung eines Andern, oder auf den Vortheil eines Andern mit mehr oder weniger Selbstaufopferung. Je mehr aber die Selbst-

sucht ein natürliches, erst zu überwindendes Moment des menschlichen Wesens ist, desto beschränkter und schwankender ist der Wille des Menschen auch in diesem Bezuge. Der Wille Gottes aber ist vollkommen, weil er erstens die Allmacht ist, indem ihm Alles unterworfen, die Welt, auf die er wirkt, seine eigene Schöpfung ist, er also der Mittel und Werkzeuge nicht bedarf und somit sein Wille ein unbegrenzter ist, weil er zweitens lediglich und ganz und gar nur auf den Nutzen und das Heil Anderer, d. h. seiner Geschöpfe, und zwar aller zu gleicher Zeit gerichtet, also der lauterste und erhabenste ist. — Ebenso ist Gott der vollkommene Geist, weil er nur Bewußtsein ist, ein Unbewußtes weder zeitlich noch überhaupt in ihm vorhanden ist, und sein Bewußtsein alles Vorhandene mit Einem Male umfaßt, da ohne sein Bewußtsein und außerhalb seines Bewußtseins Nichts existiren kann. —

„Der Fels, vollkommen ist sein Thun, denn alle seine Wege sind Recht, der Gott der Treue und sonder Fehl, gerecht und gerade ist er.“ (5. Mos. 32, 4.)

„Fels,“ Bezeichnung Gottes, soll die ewige Dauer Gottes und zugleich den Schutz, den er verleiht, ausdrücken.

„Nicht meine Gedanken sind Eure Gedanken, und nicht Eure Wege sind meine Wege, spricht der Ewige. Sondern wie höher sind die Himmel als die Erde, so sind meine Wege höher als Eure Wege und meine Gedanken höher als Eure Gedanken. Also mein Wort, das aus meinem Munde geht, nicht kehrt es leer zu mir zurück, sondern thuet, was ich gewollt, vollbringt, wozu ich es entsandt.“ (Jes. 55, 8. 9. 11.)

Wie Vers 8 und 9 die Vollkommenheit des göttlichen Denkens, so spricht Vers 11 die Vollkommenheit des göttlichen Willens aus, der, an sich unbeschränkt, auch in seiner Vollführung unbeschränkt ist. Der Wille Gottes wird hier, wie oft in der Schrift als dessen „Wort“ bezeichnet.

„Des Ewigen Beschluß bestehet ewig, seines Herzens Gedanken Geschlecht auf Geschlecht.“ (Psalm 33, 11. vgl. Sprüche Sal. 19, 21.

„Erkanntest du es nicht, hörtest du es nicht? Gott der Ewigkeit ist der Ewige, Schöpfer der Enden der Erde, ermattet nicht, ermüdet nicht, unergründlich ist seine Einsicht." (Jes. 40, 28.)

Das ewige, ununterbrochene und Alles umfassende Bewußtsein Gottes kommt in diesen Worten zum lebhaften Ausdruck.

Wie nach unserer obigen Bemerkung in der h. Schrift anthropomorphistische Ausdrücke von Gott gebraucht werden, die nur auf Körper passen, wie Hand, Auge ff., so kommen auch dergleichen über Seelenbewegungen vor, die in dem vollkommnen Geiste Gottes nicht stattfinden können, wie Zorn, Rache, Reue und dergl. Auch diese so oft verkannten und bisweilen absichtlich mißdeuteten Stellen müssen anthropopathisch theils in figürlichem Sinne, theils als rhetorische Emphase, theils aus der Unvollkommenheit der Sprache erklärt werden. Ueberall, wo die Lehre in objektiver Weise auftritt, ist solche Ausdrucksweise nicht anzutreffen, und an gewichtigen Stellen wird jede Leidenschaft als dem Begriffe Gottes zuwiderlaufend verneint. Z. B.: „Nicht lüget die Herrlichkeit Israels (Gott) und er bereuet nicht, denn er ist kein Mensch um zu bereuen." (1. Schem. 15, 29.) Sehr oft wird ein solcher Ausdruck wie נחם (bereuen) gebraucht, um anzudeuten, daß ein höherer Zweck Gottes die eigentlich zu erwartenden Strafe bösser Handlungen nicht eintreten lasse, ebenso wie חרה אף ה׳ wenn die Strafe auf frevelhafte That eintreten soll. Charakteristisch hierfür ist die Stelle 2. Mos. 32, 9—14, wo in der Rede Gottes und der Gegenrede Moscheh's die Motive angegeben werden sollen, aus welchen die eigentlich verdiente Beseitigung des Volkes Israel nicht eintreten, sondern es seinem höhern Berufe erhalten bleiben soll, (s. unser Bibelw. Th. I. S. 505 ff. vgl. das. S. 30.) Maimuni macht die Bemerkung, daß „Zorn, Rache, Eifersucht" an allen Stellen der Schrift nur in Bezug auf Götzendiener gesagt werde, weil diese den Glauben an Gott fälschen (Mor. Neb. I, 36.)

Wenn in der Betrachtung des Geistes nur Gott und der Mensch in Erwägung gezogen werden können: so liegt die Frage nach der Existenz noch anderer Geister nahe. Der Vernunftgrund ist einfach der: von dem rohesten anorganischen Dinge an sehen wir die Wesen in den mannichfaltigsten Stufen der Gestaltung und Entwicklung bis zum Menschen ansteigen, vom Sandkorn bis zum feinsten und regelmäßigsten Krystall, von der Koralle bis zur Eiche und Palme, vom Polyp bis zum ausgebildeten Säugethiere zu immer höherer, edlerer und vielfältigerer Organisation, jede Gattung mit der anderen wieder durch Zwischenbildungen vermittelt — wie sollte die weite, weite Entfernung vom Menschen bis zu Gott hinauf, von dem in der Einheit des Körpers und Geistes bestehenden

Menschen bis zum vollkommenen Geist Gottes nicht ausgefüllt sein durch Wesen höherer Art, die sich wiederum in ihren Eigenschaften und Kräften übereinander gipfeln? Wir können daher kaum bloß voraussetzen, sondern müssen folgerichtig annehmen, daß es außer dem Menschen Wesen giebt, deren Geisteskräfte, weniger oder gar nicht an Körperlichkeit gebunden, immer höher entfaltet sind, immer weitere Reiche beherrschen. Wie diese beschaffen seien, wo sie, soweit sie noch eine Körperlichkeit besitzen, sich befinden? Das sind Fragen, die wir nicht zu lösen vermögen. Das ist aber, der menschlichen Beobachtung gemäß, sicher, daß sie mit dem Menschen in keiner Verbindung stehen, und auf ihn einen unmittelbaren Einfluß nicht üben, indem sie theils dem Bereiche des Menschen entrückt sind, theils dem Menschen die Organe fehlen, durch welche er reingeistige Naturen wahrnehmen, und von ihnen beeinflußt werden kann. Anderentheils würde die Freiheit des Menschen durch Gewalten, die gar nicht im Bereiche seiner Wahrnehmung und Erkenntniß liegen, völlig beschränkt, wenn nicht gar aufgehoben werden. — Es ist ein alter Glaube, der an die Existenz von Engeln. Das Wort kommt von ἄγγελος „Bote", welches ebenfalls die Bedeutung des hebräischen Ausdrucks מלאך ist, so daß unter Engel ein „Bote Gottes", d. h. ein höherer Geist, der irgend ein besonderes, außerordentliches Werk Gottes zu verrichten habe, und dabei den Schein einer Körperlichkeit annehme, zu verstehen ist. Während der hebräische Ausdruck beide Bedeutungen, Bote und Engel, beibehält, so sehr, daß Chagg. 1, 13. — also noch in der nachbabylonischen Zeit — der Prophet sich einen מלאך ה' „Boten des Ewigen", Mal. 2, 7. den Priester einen „Boten des Ewigen der Heerschaaren" nennt, behielt das deutsche Wort jenen besonderen Begriff allein bei. Ueberblicken wir nun, was die h. Schrift über die Existenz solcher Engel ausspricht, so erkennen wir leicht, daß der Glaube an diese nirgends als zur positiven Lehre gehörend dargestellt wird, daß er vielmehr überall da zurückweicht, wo die eigentliche Lehre zum Ausdruck kommt. So verschwinden die Engel durch die ganze Thorah vom 2 B. Mosch. an, ausgenommen in der Geschichte von Bileam, denn wo im 2 B. Mos. eines Engels erwähnt wird, gehört es vielmehr zur emphatischen Redeweise, als daß ihm eine wirkliche Rolle zugetheilt wäre. Ebenso bemerkenswerth ist es, daß sämmtliche Propheten von der wirklichen Existenz von Engeln schweigen, mit Ausnahme Secharjah's II., denn die „Seraphim" des Jeschajah und die „Cherubim" des Jecheskel sind nur Symbole, in der prophetischen Vision geschaut. Vorzugsweise treten daher die Engel nur im 1. B. Mos. auf, wo sie häufig die Vermittelung zwischen Gott und Menschen übernehmen; überall, wo ein Außerordentliches in die Erscheinung treten, eine ungewöhnliche, unmittelbare Einwirkung von Seiten Gottes geschehen soll, geschieht dies durch einen Engel, wobei jedoch an die eigentl iche Bedeutun des מלאך nicht

vergessen werden darf, und wo in der That der Engel gar nicht festgehalten wird, sondern im Laufe des Berichtes immer mit Gott selbst abwechselt. Sehr häufig wird denn auch, wo ein besonderer Schutz Gottes, eine schützende Führung Gottes ausgesprochen werden soll, dies durch ein „Senden eines Engels vor dem Schützling her" oder als ein „Führen durch einen Engel" oder „Erlösen durch einen Engel" ausgedrückt. In allen diesen Fällen bedeutet daher der „Engel" nichts als die Personifikation der göttlichen Einwirkung, der unmittelbaren göttlichen Führung. Eine gewisse Realität erhält der Engel nur bei Jakob, als er mit einem göttlichen Wesen ringt, oder eine Schaar Engel sieht, wie ebenfalls bei Joschua und Bileam, Gideon und Schimschon, und in der Geschichte des Propheten Elijah. In den Chetubim ist es allein Ps. 103, 20, wo die Existenz der Engel vorausgesetzt wird, und ebenso Hiob 4, 18. — Man sieht also, daß die Engellehre der h. Schrift nur eine sehr allgemeine, des näheren Inhalts entbehrende ist, welche theils nur Ausdrucksweise (modus narrandi) ist, theils der Vorgeschichte der Offenbarung angehört, theils nur als Volksglaube angedeutet ist. Eine wesentliche Gestalt nimmt sie erst in dem Buche des zweiten Secharjah (Kapp. 1—9), der unter Darius von Persien (520 vor d. gew. Zeitr.) und im zweiten Buche des Daniel (Kapp. 7—12), dem letzten Autor der h. Schrift, in der Makkabäischen Periode (164 vor d. gew. Zeitr.) lebend, wo die verschiedenen Länder und Völker von verschiedenen Engeln geschützt und geleitet werden, die einander für ihre Völker bekämpfen und besiegen, sie werden subjektive Persönlichkeiten, die ihre besonderen Namen haben. Nachdrücklich heben wir aber hervor, daß im ersten Buche Daniel (Kapp. 1—6) von allem Diesem keine Spur sich findet, obschon die Veranlassung dazu nicht gefehlt hätte. Daß dem zweiten Theile Daniel aber kein reeller Einfluß auf die Gestaltung des jüdischen Religionsdogmas eingeräumt werden könne, ja dürfe, brauchen wir hier nicht zu begründen. Hebt doch auch Maimuni (Mor. Neb. II., 45) nachdrücklich hervor, daß dem Buche Daniel keine Stelle unter den Propheten, sondern unter den Chethubim angewiesen worden, und dies unter den letzten, geschichtlichen. Vgl. über die Engellehre Ausführliches unser Bibelw. III. S. 882.

4.

Auf welche Weise können wir nun das Wesen Gottes näher kennen lernen?

Indem wir einzelne Eigenschaften seines Wesens und Thuns, wie sie sich unserer Betrachtung darstellen, erfassen und zu immer klarerem Bewußtsein bringen.

Aus allen Tiefen unseres Geistes steigt die Vorstellung von Gott für uns herauf, durch die geoffenbarte Lehre wird sie uns klar und sicher gegeben, durch unsere Wahrnehmungen in Natur und Menschenwelt gefestigt, durch die Forschungen und Folgerungen unserer Vernunft erhellt und begründet. Dennoch aber, da unsere Geisteskräfte begrenzt und zugleich an die Wahrnehmung durch die Sinne gebunden und durch sie beschränkt sind, vermögen wir Gott weder vollständig zu begreifen, noch vollständig zu erkennen. Wie es daher einerseits des Menschen Aufgabe ist, alle falschen und irrigen Vorstellungen von Gott zu vermeiden und aus sich zu entfernen, so andererseits einer richtigeren, klareren, bestimmteren und tieferen Vorstellung sich immer mehr anzunäheren. Wie wir aber schon in der Sinneswelt, wenn wir z. B. vor einem großen Gebäude stehen, das seinen Hauptkörper und seine Flügel weithin dehnt, nur dadurch eine nähere und richtigere Vorstellung von ihm gewinnen, wenn wir von Seite zu Seite gehen, von außen und innen uns alle Theile betrachten, und im Geiste die Vorstellungen aller dieser Theile und Seiten zu einer einzigen von der Gesammtheit des Gebäudes vereinigen — so vermögen wir auch eine richtigere und nähere Vorstellung von Gott nur zu erlangen, wenn wir die einzelnen Eigenschaften seines Wesens und Thuns, die sich in Ihm zur Vollkommenheit und Einheit vereinigen, erforschen, sie zu ergründen und tiefer zu fassen suchen, um so endlich zu einem höhern Begriff zu gelangen. Hierbei werden diese Eigenschaften theils als solche erscheinen, welche am Wesen Gottes selbst uns zum Bewußtsein kommen, theils als solche, die an seinem Verhältniß zur Welt, theils als solche, die an seinem Verhält-

niß zum Menschen sich ergeben. Allerdings zeigt es sich uns bei tieferem Eingehen, daß viele dieser Eigenschaften nur einen negativen Inhalt haben, indem sie vielmehr beschränkende Ansichten und unvollkommene Vorstellungen von Gott uns nehmen sollen. Aber da auch diese jedenfalls das Verhältniß Gottes zur Welt und dem Menschen uns deutlicher und faßlicher machen, ist ihre Betrachtung von hoher Wichtigkeit.

„Der Allmächtige, nicht dringen wir zu ihm — ihn **gewahren** die Menschen, doch **schaut** ihn nicht der Geisteszweiseste." (Hjob 37, 24.)

„Der Ewige sprach: Ich werde vorüberführen meine Allgüte vor dir, und bei Namen ausrufen den Ewigen vor dir, und wie ich begnadige, wen ich begnadige, und wie ich mich erbarme, deß ich mich erbarme. Und er sprach: Du vermagst nicht mein Antlitz zu schauen, denn nicht schauet mich der Mensch und lebet. Und es geschehe, wenn vorübergeht meine Herlichkeit, schauest du mich von rückwärts, aber mein Antlitz wird nicht geschaut." (2. Mos. 33, 19. 20. und aus 22. und 23.)

Der Sinn dieser Worte ist: Der Mensch vermag das Wesen Gottes in seiner Wirklichkeit (פנים) nicht zu begreifen, sondern nur sich Vorstellungen von den Eigenschaften Gottes, wie sie sich in seiner Schöpfung und in seiner Waltung innerhalb der Menschenwelt (אחור) darstellen, zu bilden. פנים „Antlitz" und כבוד „Herrlichkeit" heißen das Wesen Gottes, das erstere an sich, das andere in der Gesammtheit der realen Erscheinungen, in beiden dem Menschen unfaßbar. Die „Allgüte" hingegen, wie Gott sich erkennbar macht in allen seinen Thätigkeiten, und „bei Namen ausrufen", wie er sich nach seinen einzelnen Eigenschaften geoffenbart hat, und wie diese speziell dann 34, 6. 7. ausgesprochen werden. Mosche vertritt hier den in seiner Sehnsucht nach dem Schauen Gottes unbegrenzten Menschen, die aber nur innerhalb gewisser Schranken ausgefüllt werden kann. (S. unser Bibelwerk Th. I. S. 510 ff. und Maimuni Mor. Neb. Th. I. Kap. 21. 37. 54.)

I. Eigenschaften des göttlichen Wesens an sich.

5.

Welche ist die Grundeigenschaft des göttlichen Wesens?

Gott ist einzig und einig.

Gott ist einzig, denn es giebt kein göttliches Wesen außer ihm, und er ist einig, denn es findet in ihm keine Mehrheit statt, er ist immerfort Dasselbige und in ihm die vollkommenste Einheit, Uebereinstimmung und Harmonie.

„Höre Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig und einig." (5 Mos. 6, 4.)

Dieser Ausspruch ist zum eigentlichen Bekenntnißsatze der israelitischen Religion geworden, seine Recitirung täglich wenigstens zweimal ist jedem Israeliten zur Pflicht gemacht, und in dem Momente, wo die Seele des Israeliten aus seinem Körper scheidet, wird ihm dieser Satz in das Jenseits nachgerufen. Er ist im eigentlichsten Sinne das Losungswort Israels durch alle Jahrtausende geworden, dem zahllose Märtyrer willig ihr Leben opferten. So lange der Israelit an ihm unverbrüchlich festhält, soll er nach talmudischem Ausspruch, als Israelit angesehen und behandelt werden. Der Begriff dieses Satzes wurde in vollster Strenge fest und aufrecht erhalten, und keine Modifikation zugelassen. Jeder Versuch, sowohl von außen, die Einigkeit Gottes zu alteriren, als auch von innen durch mystische Schwärmer (wie die s. g. Kabbalisten) Verschiedenartiges hineinzutragen, wurde mit der äußersten Konsequenz zurückgewiesen. — Der Satz selbst besteht zuerst in einem Aufruf an Israel, der nicht als bloße Emphase anzusehen ist, auch nicht das bloße Anhören bezweckt, sondern diese Lehre tief in Geist und Herz einschreiben, zum Grundstein des Glaubens und Erkennens machen, und eine Bethätigung in allen Lagen und Verhältnissen von Israel fordern

soll. Hierauf wird durch ה׳ „der Ewige", der höchste Begriff vom göttlichen Wesen, wie er von der mosaischen Lehre gegeben worden, hingestellt, der durch אלהינו „unser Gott" sowohl im אלהים als in seiner allgemeinen Anerkennung als auch im נו— als der von Israel anerkannte erläutert wird. Um aber hierdurch keine Trübung in der Auffassung möglich zu machen, indem etwa das folgende wesentlichste Wort des Satzes אחד nur zu אלהינו bezogen werden könnte, wird ה׳ noch einmal wiederholt und damit אחד verbunden. Es ist ersichtlich, daß zugleich mit dem „Höre, Israel" angedeutet wird, daß die Lehre dieses Ausspruches auf der Offenbarung beruht und durch „unser Gott" das geschichtliche Verhältniß Israels als des Werkzeuges dieser Erkenntniß berührt ist. — Das Wort אחד bezeichnet sowohl einzig, also mit Ausschluß irgend eines gleichartigen Wesens, als auch einig, so daß im Innern keine Theilung und Gliederung stattfindet. (Vgl. für die letztere Bedeutung z. B. Jech. 11, 19. Josch. 9, 2. 2 Mos. 26, 6.) Wenn nun allerdings ursprünglich in unserem Satze blos die Einzigkeit, der heidnischen Vielgötterei gegenüber ausgesprochen wurde, so mußte doch, seitdem ein religiöses Dogma außerhalb Israels zwar die Einzigkeit Gottes anerkannte, aber innerhalb derselben eine Mehrheit göttlicher Persönlichkeiten aufstellte, auch der Begriff der Einigkeit, der zugleich in אחד liegt, hervorgehoben werden.

Die Einzigkeit Gottes wird von der h. Schrift von ihrem ersten Worte an in zahllosen Aussprüchen der Thorah, der Propheten und h. Skribenten gelehrt. Daß das Wort אלהים keinen Plural bedeute, erweist der erste Vers der Schrift, wo der Singular des Verbums ברא daneben steht. Alle Versuche der Missionäre, die Dreifaltigkeit aus Ausdrücken der Schrift zu demonstriren, laufen ebenso gegen die Wortbedeutung wie gegen jede vernünftige Exegese, so daß alle derartigen Spielereien von den wirklichen Exegeten auch der christlichen Confession verneint worden sind.

Die Einzigkeit und Einigkeit Gottes ist die mit der Vernunft allein übereinstimmende Lehre. Gott als das vollkommenste Wesen kann nur einzig sein; jedes göttliche Wesen neben ihm würde sein Wesen, seine Macht und Eigenschaften beschränken, nur theilweise zulassen, und damit ist der Begriff Gott selbst aufgehoben. Ebenso muß er in sich einig, immerfort dasselbige, ohne Verschiedenheit und Mehrheit in sich sein, weil das Gegentheil ihn als unvollkommen, als der Ergänzung bedürftig, mit Theilen und Persönlichkeiten, die sich gegenseitig ausschließen und ausfüllen, zeigen und wiederum den Begriff Gott aufheben würde. Die Einzigkeit und Einigkeit Gottes spiegelt sich aber auch in der Einheit des ganzen Weltalls, in der

Uebereinstimmung aller einzelnen Wesen zur Gesammtheit des Alls ab. Diese kann ohne jene nicht begriffen werden. Das ewige, unveränderliche Sein kann nur ein einziges und einiges sein, weil es, mehr- oder vielfach, zum individuellen, sich verändernden Sein wird. Jede Lehre, die das Gegentheil aufstellt, muß sich daher für ein „Mysterium", für ein Geheimniß ausgeben, das zu begreifen die menschliche Vernunft nicht befähigt, zu prüfen nicht berufen, zu verneinen nicht berechtigt sei, womit aber auch die ganze menschliche Vernunft aufgehoben wird, während doch der Mensch ihrer niemals entrathen kann.

Die Gotteslehre, die darum Monotheismus genannt wird, tritt hiermit ihrem *vierten* Gegensatz, dem *Polytheismus*, d. i. der Vielgötterei gegenüber. Wir brauchen hier nicht noch einmal auszuführen [1]), wie die Religion Israels als Lehre von einem einzigen Gotte der altheidnischen Vielgötterei als voller Gegensatz von Anfang an entgegentrat, und darum im vollen Widerspruch mit der gesammten Welt des Alterthums stand, ob diese die Gottheit begriffsmäßig als eine dreifache, wie die Inder, als eine zweifache, wie die Perser, faßte, und unterhalb dieser unzählige Göttergestalten konkret bildete, oder ob sie, wie Griechen, Römer, Germanen u. s. w. sofort die Gottheit als Affekte und Naturkräfte in tausendfachen Götterbildern reflektirte. Aber auch nachdem die israelitische Gotteslehre in einem Theile ihrer selbst in die allgemeine Menschenwelt eingedrungen, hörte sie nicht auf, überall den Gegensatz zu bilden, wo die von ihr abgeleiteten Religionen von der Einzigkeit und Einigkeit Gottes abwichen, und Dogmen aufstellten, welche jener widersprechen. Darum verneint sie noch heute mit aller Entschiedenheit das *christliche* Dogma der *Dreifaltigkeit*, sowohl in der bestimmten kirchlichen Fassung, als auch in den Versuchen, dieselbe allegorisch zu deuten. Sie erblickt keinen Unterschied darin, ob *neben* Gott auch andere göttliche Wesen hingestellt, oder ob diese *in* dem einzigen Gotte bestehend verstanden werden; sie kann die wirkliche Annahme eines einzigen Gottes nicht da als vorhanden zugeben, wo innerhalb des göttlichen Wesens

---

1) S. Th. I. S. 12, 41 ff.

mehrfache göttliche Persönlichkeiten gelehrt und als Grundlage des ganzen Dogmengebäudes festgehalten werden. Hat die israelitische Gotteslehre daher schon gegen die Vorstellung protestirt (s. oben §. 3), daß Gott Mensch geworden und in Menschengestalt auf Erden gewandelt, um als Mensch zu sterben, und durch seinen Tod die Welt zu erlösen: so thut sie es um so energischer, wenn dieser Mensch gewordene und gewesene Gott fort und fort in der Gottheit persönlich existiren, und außer dem eigentlichen Gott-Schöpfer noch eine dritte göttliche Persönlichkeit „der h. Geist" neben sich haben soll [1]).

Mit gleicher Entschiedenheit verneint die israelitische Gotteslehre jenen Dualismus der Gottheit, der neben Gott als dem vollkommnen Geiste ein „Prinzip des Bösen" — gleich dem Parsismus — annimmt, und dieses als eine vollständige, Gott opponirende, und theils schon überwundene, theils noch zu überwindende Persönlichkeit aufstellt und mit dem Namen „Satan", Teufel belegt, als einen „abgefallenen Engel" betrachtet, ihm auch wohl noch andere Gesellen unterordnet, wie „Beelzebub", „Mephistopheles" und dergl., und so, wie, ganz nach dem Muster des heidnischen Götterstaates, Gott ein Engelreich, dem Satan ein ganzes Reich böser Geister, wie Gott den Himmel, so dem Satan die „Hölle" zuweist. Alles dies ist der Gotteslehre von Grund aus zuwiderlaufend, welche Gott als die einig-einzige Gottheit, die Welt als vollkommen und das Böse nur innerhalb der sittlichen Individualität des Menschen anerkennt. In der heil. Schrift kommt שטן als Subst. und Verb. in der Bedeutung „hindern, anklagen, beschuldigen, Gegner sein", vor (4 Mos. 22, 22. 32. 1 Schem. 29, 4. 2 Schem. 19, 23. 1 Kön. 5, 4. 11, 14. 23. 25. Ps. 38, 21. 71, 13. 108, 4. 6. 20. 29.) Außerdem kommt nur שטן oder השטן als Personifikation der menschlichen Schuldhaftigkeit, der niedern Natur im Menschen, und darum der Anklage und Beschuldigung jedoch nur visionair oder in der Dichtung vor bei dem zweiten Secharjah (520 vor der gew. Zeitr.) 1 Chron. 21, 1. und in der poetischen Szenerie im Prolog des

---

[1]) Vgl. z. B. Böhmer, die Lehrunterschiede der katholischen und evangelischen Kirchen, Th. I. S. 53 ff.

Buches Ijob. Aber auch hier erscheint er nur als einer „der Söhne Gottes", eher als ein von Gott gesetzter Aufseher der Menschen, denn als ein Prinzip des Bösen, als ein substantielles, selbstständiges Wesen, dem irgend eine Macht Gott gegenüber einwohne. Er ist lediglich eine dichterische oder visionaire Figur. (S. unser Bibelwerk Th. III. S. 283. 481. 1037.) Im Gegentheil verbietet das Gesetz auf das Strengste irgend einem Aberglauben zu fröhnen, Feldgöttern und Dämonen (שרים), Wahrsagerei, Zauberei, Todtenbeschwörern, heimlichen Künsten aller Art nachzuhangen, oder sich mit denen zu befassen, die solche Dinge treiben.

„Es werde nicht unter dir gefunden: wer seinen Sohn oder seine Tochter durch's Feuer führt, Wahrsagerei, verdeckte Künste und Zeichendeuterei und Zauberei treibt, und wer Bann spricht und Beschwörung befragt, und Zauberkundiger und Todtenbeschwörer. Denn ein Gräuel des Ewigen ist Jeder, der Solches thut. (5. Mos. 18, 10—12. S. unser Bibelwerk Th. I. S. 434) [1]).

6.

Welche ist die zweite Eigenschaft des göttlichen Wesens?

Gott ist ewig.

Ewig heißt: unerschaffen und unvergänglich, ohne Anfang und ohne Ende; weder Gottes Entstehen ist denkbar, noch sein Aufhören, überhaupt sein Nichtsein. Wäre Gott einmal nicht gewesen, so konnte er gar nicht werden, da er sonst seine Ursache in einem

---

1) Allerdings begegnen wir im Talmud, Midrasch und bei den Rabbinen des Mittelalters bis zu denen des vorigen Jahrhunderts (wir erinnern z. B. an den Streit zwischen R. Jonathan Eibenschütz und Jakob Emden) eine erstaunliche Fülle Aberglaubens hinsichtlich guter und böser Geister, der Talismane (Kamaien) ff., die, aus der Fremde in die jüdische Masse eingeschwärzt, aus dieser auch in etwas höhere Regionen sich mischte, dennoch niemals über den Volksglauben hinauskam, niemals, auch in den dunkelsten Zeiten nicht, zu einem eigentlichen Lehrbegriff der Synagoge wurde. Vielmehr war dies ein Tribut,

außer ihm seienden höhern Wesen haben mußte, so konnte überhaupt Nichts werden.

Zeit ist an sich nichts, sondern nur die Veränderung der Dinge und ihrer Zustände nach einander. Wie ein Ding wird, sich verändert und vergeht, hat es eine Zeit. Durch die regelmäßige Bewegung der Weltkörper, namentlich unserer Erde um sich selbst und um die Sonne, haben wir ein Maß für das Nacheinander der an uns und an den Dingen vorgehenden Veränderungen, ein Zeitmaß. Da aber Gott sich niemals verändert, sich niemals verändern kann, weil er sonst nicht vollkommen wäre, sondern aus einem unvollkommenen Zustande in einen andern unvollkommenen übergehen müßte, weil vollkommen nur immer ein und dasselbige immerfort ist, so hat Gott keine Zeit. Die Begriffe ewig und unveränderlich decken sich.

Die Zeit wird dreifach gedacht, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Vergangenheit ist die Zeit von dem Entstehen eines Dinges bis zu seiner Gegenwart; Zukunft die Zeit von der Gegenwart bis zu seinem Aufhören; Gegenwart der Moment, d. i. der Zustand, in welchem es eben ist. Da nun Gott nicht entstanden, so hat er keine Vergangenheit, da er nicht aufhört, keine Zukunft, sondern ihm ist die Zeit nur Eine, nur Gegenwart. — Denn Vergangenheit ist eigentlich die Reihe der Veränderungen oder der sich verändernden Zustände, die ein Ding seit seinem Entstehen bis zu dem Zustande, in welchem es sich eben befindet, nach und nach durchgewandelt; die Zukunft die Reihe der Veränderungen oder der sich verändernden Zustände, die es bis zu seinem Aufhören von dem Zustande aus, in welchem es sich eben befindet, durchwandeln wird. Da nun Gott sich nicht verändert, da er immerfort Dasselbige, so hat er keine Verschiedenheit der Zeit, er hat nur Gegenwart. Bei und vor ihm ist also Alles gegenwärtig, nichts vergangen und nichts zukünftig. Die Ewigkeit ist

---

der der geschichtlichen Periode auch vom Judenthume gebracht, und eben so von ihm wieder ausgeschieden ward, eben so wie seiner Zeit die Astrologie, der Glaube an die Macht und Waltung oder Deutung der Sterne, selbst unter sehr angesehenen jüdischen Gelehrten im Schwange war, welche sogar sie mit den Lehren der Religion in Einklang zu bringen versuchten, wie z. B. noch R. Albo.

also an sich nur eine zweite Manifestation der Einheit — die Einheit in dem Nacheinander des Seins.

Ueber die Bezeichnung Gottes als יהוה „der Ewigseiende“ s. oben § 2. — Schon 1 Mos. 21, 33. wird Gott „der Ewige, der Gott der Ewigkeit“ genannt. Und ebenso Jes. 40, 28.: „Gott der Ewigkeit ist der Ewige, Schöpfer der Enden der Erde. — 1 Chron. 29, 10.: „Unser Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ — Ps. 102, 13.: „Du aber, Ewiger, thronest in Ewigkeit.“ — Ps. 104, 31.: „Auf ewig ist des Ew'gen Herrlichkeit.“ — Ps. 93, 2.: „Fest stehet dein Thron von je, von ewig bist du Gott.“— „Ich bin der Erste und ich bin der Letzte und außer mir ist kein Gott.“ (Jes. 44, 6.) —

Im Texte heißt es ראשון und אחרון, die ihrem Stamme nach eigentlich bedeuten „vor Allem und nach Allem sein“, so daß der Vers ausspricht: Gott war vor allem Geschaffenen und wird nach allem Geschaffenen sein, wie es heißet: „Ehe denn Berge geboren wurden, und Erd' und Land du erzeugtest, und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott.“ [1])

7.

Die dritte?

Gott ist allgegenwärtig.

Gott ist überall, so auch in allen Höhen und Tiefen, in allen Nähen und Fernen des Weltalls, in allen Wesen.

Hier frägt es sich nun, wie ist Gott in allen Dingen, ohne diese selbst zu sein? wie ist das Wesen Gottes in ihnen, ohne daß sein Wesen zu ihrem Wesen geworden? Die Antwort lautet: sein Gedanke und sein Wille sind in jeglichem Dinge, dadurch werden die Dinge und sind sie. — Wenn ein menschlicher Künstler oder Werkmeister etwas fertigt, z. B. ein Uhrmacher eine Uhr, so legt auch er seinen Gedanken und seinen Willen in das Werk, denn

---

[1]) So heißt es auch in dem schönen Gebete Adon olam: „Zur Zeit, wo Alles durch seinen Willen ward, war er längst; und nachdem das All geendet haben wird, wird er allein sein; ohne Anfang und ohne Ende.“

nach jenem und durch diesen fertigt er es, und die Einrichtungen des Werkes werden und sind vermittelst jener. Aber der Mensch kann doch nur den von Gott geschaffenen Stoff nach den von Gott in diesen gelegten Gesetzen verwenden, und es sind nur ganz äußerliche Einrichtungen, Verhältnisse und Formen, die gar nicht zum Wesen des Dinges an sich gehören, die der Mensch hervorbringt, weshalb der Gedanke und Wille des Menschen auch nur ganz äußerlich an dem Dinge haften, das Wesen des Dinges nicht berühren, und somit auch vom Wesen des Menschen selbst nichts in das Ding hineinbringen. Ganz anders mit der Schöpfung Gottes. Hier ist das Wesen des Dinges nur Ausfluß des Gedankens und Willens Gottes, nur die Verkörperung, die reale Erscheinung dieser, so daß diese wesenhaft im Wesen jedwedes Dinges bestehen, das eben nur so wird, ist und vergeht, wie der Gedanke und Wille Gottes in ihm sind. Wenn daher ein menschliches Werk aufhört, dies zu sein, z. B. wenn ich die Uhr zertrümmere, so bleibt noch immer der Stoff, woraus sie zusammengesetzt war, und dessen ganze Art, und könnte zu einem ähnlichen oder andern Werke wieder verwendet werden, während ohne den Willen und Gedanken Gottes das Bestehen des Dinges gar nicht denkbar ist. Auf dem Gedanken und Willen Gottes beruht daher das ganze Wesen des Dinges, ohne daß dieses jene selbst ist. Denn der Weltkörper z. B. verfolgt seine bestimmte Bahn nach dem Gedanken und Willen Gottes, die in ihm verkörpert sind, und die ihm diese Größe, diese Dichtigkeit, diese Gestalt und diese Nähe anderer Weltkörper gaben, durch die nun sein Lauf, d. i. seine Bahn und Geschwindigkeit, bestimmt wird; aber der Weltkörper weiß von allem Dem nichts, es gehört zum Wesen des Weltkörpers, kein Bewußtsein zu haben, und dieses widerstreitet jenem ganz und gar. Während also in dem Weltkörper ein Bewußtsein, d. i. der Gedanke und Wille Gottes, also das göttliche Wesen waltet, so ist doch sein, des Weltkörpers Wesen gänzlich davon verschieden. Dadurch, daß der Gedanke und Wille Gottes in jeglichem Dinge sind, bleibt es auch immerfort der Fügung Gottes unterthan, und Gott leitet jedwedes Ding nach seinem Gedanken und Willen. Denn, wie wir schon mehrfach auseinandergesetzt, geschieht auch in der Natur Unzähliges nicht nach

irgend einer Nothwendigkeit, sondern durch das Zusammentreffen, innerhalb dessen erst dann wieder das Naturgesetz sich vollführt. Wie nun Gott diese Fügung für alle Dinge vollführt, ist nur dadurch erklärlich, daß der Wille und Gedanke Gottes immerfort in den Dingen sind, ohne diese selbst zu sein.

Auch der Raum, wie die Zeit (s. §. 6.), ist an sich nichts, sondern nur das Nebeneinandersein der Stofftheile. Da nun aber die Dinge aus verschiedenen Stofftheilen bestehen, so ist der Raum jedes Dinges, wie weit die ihm angehörigen Stofftheile nebeneinander sind, und wo diese Stofftheile des Dinges aufhören, da sind die Gränzen des Raumes, den das Ding einnimmt, und welche die Gestalt desselben bilden. So lagern nun die Stofftheile eines Dinges neben denen des andern, und bilden so das für den Menschen unbegränzte Weltall [1]), von dem er freilich nur einen höchst unbedeutenden Theil kennt. Indem aber Gott in allen Dingen ist, existirt für ihn kein Raum. Er ist allgegenwärtig, denn jedes Ding, in welchem er nicht wäre, würde eine Beschränkung, eine Begränzung Gottes sein, und eine solche widerspricht schon dem Begriff Gott. Die Allgegenwart ist demnach an sich nur eine dritte Manifestation der Einheit — die Einheit in dem Nebeneinander des Seins.

„Wohin soll ich vor deinem Geiste gehen, wohin vor deinem Antlitz fliehen? Stieg ich zum Himmel auf: da bist du, und nähm' ich mir die Unterwelt zum Lager: Du bist da! Schwäng' ich der Morgenröthe Flügel, wohnt' an des Meeres Ende, auch dort würd' deine Hand mich leiten, mich fassen deine Rechte. Spräch' ich: ja, Finsterniß wird mich umfangen, zur Nacht wird Licht um mich: auch Finsterniß verfinstert nicht vor Dir, Nacht leuchtet wie der Tag, Dunkel und Licht sind gleich." (Ps. 139, 7—12.)

---

[1]) Die Kontinuität des Stoffes im Weltall, daß also eigentlich leerer Raum gar nicht vorhanden, geht schon daraus hervor, daß sonst die allgemeinen Gesetze der Körper nicht ausführbar wären. Daß der Raum zwischen den einzelnen Weltkörpern mit einem gewissen Aetherfluidum erfüllt sei, folgern die Naturforscher aus gewissen Erscheinungen des Lichtes.

„Bin ich es nicht, der Himmel und Erde füllet? spricht der Ewige.“ (Jirm. 23, 24.) „Seine Herrlichkeit füllet die ganze Erde.“ (4 Mos. 16, 14. Ps. 72, 19.) „Die ganze Erde ist erfüllt von seiner Herrlichkeit.“ (Jes. 6, 3.)

Wie wir schon an einer andern Stelle bemerkt, bezeichnet כבוד „Herrlichkeit“, das Wesen Gottes selbst. „Die Erde“ für die ganze Welt. [1])

Hieraus geht hinreichend hervor, wie irrig ein neueres Religionsphilosophem, das sich Theismus nennt, zu Werke ging, als es sich dadurch von dem Deismus unterscheiden wollte, daß dieser Gott außerhalb der Welt und der Dinge und dadurch als ein beschränktes Wesen lehre, während er, der Theismus, Gott auch in den Dingen sein lasse, ohne, wie der Pantheismus, diese mit ihm zu indentifiziren. Weder den mosaischen und prophetischen noch den rabbinischen Deismus trifft dieser Einwand. (S. Beilage 2.)

---

[1]) Auch die Rabbinen theilen die in den drei letzten Bibelsprüchen ausgesprochene Lehre. So heißt es Berach. 10, 1.: „Wie der Herr füllet die ganze Welt, so füllet die Seele den ganzen Körper.“ Es wurde daher schon in der Mischna sehr gewöhnlich, Gott durch das Wort המקום zu benennen, welches eigentlich „Raum, Ort“, nun aber Allgegenwart bedeutet.

II. Die Eigenschaften Gottes in seinem Verhältniss zur Welt.

8.

Was ist die Welt?

Die Welt ist die Gesammtheit aller erschaffenen Dinge.

Alles was existirt, außer Gott, gehört zur Welt, die deshalb auch „Weltall", „Universum", (nach biblisch עוֹלָם ,הַכֹּל) genannt wird. Wir gewahren die Fülle der Einzelwesen rings um uns, wir sehen sie in ihrer Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit, wir erblicken sie im Kampfe mit einander, ja in gegenseitiger Vernichtung; das Wasser löscht das Feuer, das Feuer verzehrt das Wasser, das Licht verschwindet in der Finsterniß, und diese vor dem Lichte, das Thier verzehrt die Pflanze, und eines das andere. Daher ursprünglich die große Schwierigkeit für den Menschen, die Dinge in ihrem Zusammenhange zu fassen, eine Schwierigkeit, aus der zunächst die Vielgötterei entsprang. Allmählig aber werden dem beobachtenden Menschen die gleichen Eigenschaften vieler Individuen einleuchtend, er beginnt diese in Arten, Klassen, Gattungen, Reiche zusammenzufassen, und so untere Kategorien in eine höhere aufgehen zu lassen, bis er die ganze Welt der Erscheinungen, der sichtbaren und unsichtbaren, der ihm bekannten und unbekannten als eine Gesammtheit, als ein Ganzes, als eine Einheit begreift [1]). Er ent-

---

[1]) Wie schwer es dem noch unentwickelten Geiste wird, Einzelheiten zu einer höhern Kategorie zu verbinden, kann Jeder an dem Kinde erkennen, das lange schon 5 Aepfel und 5 Birnen zusammenzählen kann, ehe es zur 10 die höhere

wirft sich von diesem Augenblicke an ein einheitliches Bild von der Welt; so unvollkommen und irrig auch seine Kenntniß der Einzelheiten ist; vor seiner Einbildungskraft steht der Weltenraum mit zahllosen Weltkörpern angefüllt, die, eine Anzahl lichtempfangender (Erden), um je einen lichtgebenden (eine Sonne) kreisend, zu Systemen vereinigt, und System zu System wiederum in Beziehung und Einwirkung stehend, eine stetige Ordnung bilden, jeder Weltkörper nach seinen Verhältnissen und Bedingungen mit verschiedenartigen Wesen versehen, die zuerst nach den großen Gestaltungsepochen des betreffenden Weltkörpers Wesenreihen bilden, welche nach einander existiren, innerhalb einer jeden solchen Wesenreihe in Reiche, Gattungen, Klassen, Arten und endlich Individuen sich theilen, so zwar, daß kein Individuum dem andern völlig gleicht, so viele gleiche Eigenschaften sie auch wiederum haben. Alle diese Wesen eines Weltkörpers bilden ebenfalls eine große Einheit, indem ihre Existenz sich gegenseitig bedingt, eines dem andern nothwendig ist, eines immer wieder in das andere aufgeht, innerhalb dieser Einheit daher ein beständiger Wechsel des Stoffs, der Gestalt und Organisation durch die Individuen hindurch stattfindet. Die Welt stellt sich so vom Kleinsten bis zum Größten, vom Individuum bis zur Gesammtheit, zugleich in der Einheit und in unbegränzter Mannichfaltigkeit dar, diese am Individuellen, jene in der Verbindung alles Einzelnen zu je einem Ganzen und bis zum Allganzen.

9.

Welches ist das Verhältniß Gottes zur Welt?

Gott hat die Welt geschaffen.

Es ist die Grundanschauung der in der h. Schrift geoffenbarten Gotteslehre: daß Gott die Welt und die Wesen in ihr geschaffen; daß Alles, was existirt, das Werk Gottes, und daß demnach das Verhältniß zwischen Gott und Allem, was da ist, das

---

Kategorie „Stück Obst" zu finden vermag. Wenn Aristoteles der erste war, der die Klassifizirung der Geschöpfe mit der Erkenntniß der Einheit in der Schöpfung verband, so ist es um so höher anzuschlagen, wenn zwölf Jahrhunderte früher die erste Seite der h. Schrift diese Lehren aussprach.

Verhältniß zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe ist. An die Spitze der h. Schrift ist daher der ausführliche Bericht über die Schöpfung der Welt und aller Wesen nach deren allgemeinen Bedingungen (Licht und Raum), nach ihren allgemeinen und speziellen Daseinsformen (Trennung des Festen und Flüssigen, Bildung der Erde und Weltkörper, Pflanzen, Thiere und Mensch) gestellt, sowie in allen Naturgemälden, welche die Schrift bringt (s. Th. I. S. 119.) die Wesen nach ihren Kategorien aufgezählt werden. Es wird daher in der Schrift Gott עושה שמים וארץ „Schöpfer des Himmels und der Erde" (Ps. 115, 15. 146, 6. und oft), oder קונה שמים וארץ (1 Mos. 14, 19, 22.) oder בורא (z. B. „aller Enden der Erde", Jes. 40, 28) benannt, wobei stets „Himmel und Erde" Ausdruck für die ganze Welt ist. Wie Gott demnach als Schöpfer des Alls erkannt wird, so hat er eben sowohl die Welt des Geistes wie die körperliche Welt geschaffen.

„So spricht Gott, der Ewige, der die Himmel geschaffen, und sie ausgespannt, der die Erde gebreitet mit ihren Sprossen, der Odem giebt dem Volk auf ihr, und Geist den auf ihr Wandelnden." (Jes. 42, 5. Vgl. Amos 4, 13.)

„Auf daß man erkenne vom Aufgang der Sonne und vom Niedergang, daß Nichts ist außer mir, ich bin der Ewige, Keiner noch, der das Licht bildet, und Finsterniß schafft, ich der Ewige thue alles Dies. Träufelt, ihr Himmel, von oben, Wolken rieseln Heil herab, die Erde thue sich auf; sie sollen fruchtbar sein an Hülfe, und Gerechtigkeit sprieße hervor zumal, ich der Ewige, schuf es. Ich habe die Erde gemacht, und den Menschen auf ihr geschaffen, meine Hände spannten den Himmel aus, und all' ihr Heer bestellte ich." (Jes. 45, 6. 7. 8. 12. Vgl. Ps. 89, 12. 13.)

Wie Gott die Welt geschaffen, so weit dies menschlicher Erkenntniß zugänglich, erfließt aus Folgendem: 1) Gott schuf die Welt als Geist, ohne damit aus seiner reingeistigen Natur herauszuschreiten und selbst Stoff zu werden. Darum wird schon im

zweiten Verse der Schrift das schaffende Wirken lediglich dem „Geiste Gottes“ zugeschrieben [1])

„Der Geist Gottes webend über den Wassern.“
(1 Mos. 1. 2.)

רחף bezeichnet keine äußere, sondern eine innere Bewegung, wie Jirm. 23, 9, wo die Bewegung durch eine starke Seelenerschütterung, gleich trunkenem Zustande, hervorgebracht wird. Ganz analog 5 Mos. 32, 11. Es ist daher in diesen Worten weder an Wind, noch an Schweben, noch an etwas Materielles zu denken, sondern allein an die Schöpfungskraft Gottes, die auf die chaotische Masse Leben verbreitend wirkte.

„Der Geist Gottes hat mich geschaffen, und des Allmächtigen Odem mich belebt. (Hiob 33, 4.)

2) Daß er sie geschaffen durch seinen Willen, daß er sie durch diesen immerfort erhält, wie denn die Schöpfung nicht als eine abgeschlossene Thatsache, sondern in immerfortiger Veränderung, Umgestaltung und Erneuerung aufzufassen ist.

Die h. Schrift drückt dies dadurch aus, daß sie alle Dinge auf das Wort Gottes unmittelbar werden läßt, wie „Gott sprach: Es werde Licht: da ward Licht.“ (1 Mos. 1, 3.)

„Du birgst dein Antlitz: sie verschwinden; nimmst ihren Odem: sie verscheiden, zu ihrem Staube kehren sie. Du sendest deinen Odem: sie werden ge-

---

[1]) Dieser Auffassung steht 1 Mos. 2, 2. 3. nicht entgegen, da שבת, abgesehen von dem Typischen für den später gebotenen Sabbath, nicht sowohl ein wirkliches Ruhen (wie נוח oder חדל), sondern aufhören, abstehen von irgend einem Thun (vgl. 1 Mos. 8. 22., Jirm. 31, 36., Ijob. 32, 1.) bedeutet und bezeichnet werden soll, daß, nachdem die Wesen ihre dauernde Gestalt angenommen, sie fürder nach den von Gott in sie gelegten Gesetzen existiren, ohne daß ein neues Schaffen aus dem Stoffe heraus nothwendig (s. hierüber unser Bibelwerk Th. I. S. 9.). In diesem Sinne wird 2 Mos. 31, 17. zu שבת hinzugefügt וינפש, was, wie wir erwiesen haben, „zu sich selbst kommen“, in die rein geistige Persönlichkeit sich zurückziehen bedeutet (s. unser Bibelw. Th. I. S. 439. 502). Noch spezieller faßt Maimuni das שבת, nämlich „aufhören zu sprechen“, weil in der ganzen Schöpfungsgeschichte „er sprach“ für den Willen Gottes gesagt wird (Mor. Neb. Th. I. Kap. 67). Ebendaselbst erklärt er וינפש, da נֶפֶשׁ die Absicht und den Willen bedeute, die Absicht Gottes war erfüllt und sein ganzer Wille ausgeführt.

schaffen, und du erneuest der Erde Angesicht." (Ps. 104, 29. 30.)

3) Daß er die Welt und die Wesen geschaffen, um ihrer selbst willen, nicht aus einem Bedürfniß und als eine Ergänzung seiner selbst, sondern um die unendliche Fülle des Daseins, wie es aus seinem Wesen quillt, zur Erscheinung und in dieser zum Genuß des Daseins jegliches nach seiner Weise, zu bringen.

Vergleiche das große Naturgemälde im Buche Hiob, Kapp. 38—41.

4) Daß er sie geschaffen nach seinem Plane zu einer einheitlichen Weltordnung, an Maß und Zeit gebunden. Es ist diese Lehre insonders, welche die Schöpfungsgeschichte im Beginne der Schrift zu ihrem wesentlichen Inhalt hat. Die Aufeinanderfolge der Schöpfungen, das Schaffen in einer bestimmten Zahl von Tagen, der Uebergang von den allgemeinen Daseinsbedingungen zu den speziellen Daseinsformen, und diese wiederum in aufsteigender Linie, alles dies lehrt in prägnantester Weise die Planmäßigkeit, die Einheitlichkeit, die an Maß und Zeit gebundene Ordnung in der göttlichen Schöpfung.

„Er schuf die Erde durch seine Kraft, begründete die Welt durch seine Weisheit, und durch seine Einsicht spannte er den Himmel aus." (Jirm. 10, 12. 51, 15.)

In der Einleitung zu Schelomoh's Spruchsammlung wird dies so ausgedrückt, daß Gott zuerst die Weisheit schuf und dann erst die wirkliche Schöpfung begann, d. h. in Allweisheit den Plan der Weltschöpfung entwarf, die Gedanken, nach denen alle einzelnen Erscheinungen und Wesen werden sollten, bevor er sie ausführte.

„Mich (die Weisheit) schuf der Ewige als Anfang seines Weges, vor seinen Werken längst. Als noch die Fluth nicht war, eh' Berge waren eingesenkt, ward geboren ich. Als er bereitete den Himmel, war ich dort, als er die Wolken droben festigte, als er dem Meere seine Grenze setzte, als er der Erde Vesten setzte ein: da war ich bei ihm." (Sprüche 8, 22. ff.)

5) Daß er daher zuerst den Stoff in seinen einfachen Elementen werden ließ, diesem dann seine Schöpfungsgedanken als allgemeine, unveränderliche Gesetze zu Scheidung und Zusammensetzung einsenkte, aus ihm die Sonnensysteme mit den großen Weltkörpern im Aether erfüllten Raume sich bilden ließ, und auf ihnen die einzelnen Wesenreihen in bestimmten Maßen, Einrichtungen und Gestalten hervorbrachte, alle diese je nach den Bedingungen und Verhältnissen jedes Weltkörpers, und nach den Veränderungen und Umgestaltungen desselben verändert und umgestaltet. Die Gotteslehre erkennt daher dem Stoffe durchaus nicht die Ewigkeit zu, da er, unerschaffen, sonst selbst Gott wäre; sie faßt die Naturgesetze als die Schöpfungsgedanken Gottes in Unveränderlichkeit, darum für die einzelnen Dinge und Erscheinungen als eine Nothwendigkeit, welche jedoch in ihrem Zusammentreffen, soweit sie von einander ihrer Natur gemäß unabhängig sind, der beständigen Fügung Gottes unterworfen sind. [1]) Immer also, wenn auch die Wesenreihen oder Gattungen und selbst die Individuen an die Bedingungen und Verhältnisse des Weltkörpers und an die allgemeinen Gesetze gebunden sind, so entstanden und entstehen sie doch nach den freien Gedanken Gottes, da sie alle selbst innerhalb jener Bedingungen und Gesetze noch ganz anders sein und gedacht werden könnten, und erst, nachdem sie jenen göttlichen Gedanken gemäß so geworden, wie sie sind, walten diese Gedanken auch in ihnen als ihre Naturgesetze. [2])

---

[1]) Wir verweisen, um dies zu verstehen, auf unsere mehrfachen Auseinandersetzungen, daß in der Natur durchaus nicht die Nothwendigkeit überall herrscht. Daß der Löwe die ihm begegnende Gazelle zerreißt, ist eine Nothwendigkeit, daß er aber ihr begegnet, ist eine Fügung. Daß der losgesprengte Fels in das Thal stürzt, ist eine Nothwendigkeit, daß er aber auf keinen Widerstand stößt, in den Waldstrom fällt, denselben staut, ihn zu Ueberschwemmung und einem andern Bette zwingt, wodurch Menschenwohnungen zerstört und ihre Felder verwüstet werden, ist keine Nothwendigkeit, sondern eine Fügung.

[2]) Wenn man schon, wie einsichtsvolle Astronomen aufgestellt, unser Sonnensystem, selbst nach den Gesetzen der Schwere und des Lichtes, sich ganz anders denken kann, in einfacher Symmetrie, so ersieht man noch weniger, wie etwa eine Lilie, eine Primel, eine Lerche, oder ein Goldkäfer aus einer Nothwendigkeit hervorgegangen sein soll, und erkennt vielmehr bei vorurtheilsloser Beobachtung, daß all diesen Gebilden freie Schöpfungsgedanken zu Grunde liegen.

„Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Und die Erde war wüst und wirre, und Finsterniß über dem Chaos." (1 Mos. 1, 1. 2.)

Man hat vielfach gestritten, ob in diesen Worten „Die Schöpfung aus Nichts" ausgesprochen sei. Allein wenn im zweiten Verse die Erde als in chaotischem Zustande befindlich geschildert wird, was nicht allein durch die Worte תהו ובהו, sondern auch durch תהום (vgl. Firm. 4, 23.) bezeichnet wird, im ersten Verse aber die Erde geschaffen wird, so kann damit nur die Schöpfung des Chaos, d. i. des chaotischen Stoffes, verstanden werden, wie denn auch „am Anfang" nichts anderes als am Anfang alles Daseins bedeuten kann.

„Lobet ihn, Himmel der Himmel, und die Wasser, die über den Himmeln. — Sie sollen loben des Ewigen Namen, denn er gebot, und sie wurden geschaffen. Und er stellte sie fest auf immer und ewig, gab ein Gesetz, das Keiner überschreitet. (Ps. 148, 4—6. Vgl. Firm. 5, 22.)

6) Daß er die Welt vollkommen geschaffen, vollkommen die Gesammtheit in ihrer Einheit, in dem ordnungsmäßigen Ineinandergreifen aller Weltsysteme, Wesenreihen und Individuen zu einem Ganzen, vollkommen jedes Einzelwesen in seiner Art.

Die heilige Schrift drückt dies in der Schöpfungsgeschichte durch den Zusatz: „Und Gott sah ..., daß es gut sei" bei jeder Wesenreihe (1 Mos. 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25.), und nach Vollendung der Schöpfung: „Und Gott sah alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut (V. 31.) aus. Was wir natürliche Uebel nennen, sind dies nicht objektiv, da sie vielmehr in der Gesammtheit der Schöpfung ihre nothwendige und segensreiche Stelle haben, sondern nur nach der Fügung Gottes subjektiv, d. h. für einzelne Individuen, für welche diese Uebel in einem höhern Zweck aufgehen. Der Sturm, der das Schiff an die Felsen schleudert und die darin befindlichen Menschen in die Tiefe stürzt, ist für das gesammte Leben der Wesen auf Erden unentbehrlich, der Tod dieser Menschen aber geht nach dem höhern Zwecke Gottes mit ihnen vor sich, und kann daher nur momentan für sie und die Ihrigen als ein Uebel betrachtet werden. Ueberhaupt aber dienen die ungünstigen Einwirkungen der Elemente und der Kampf mit ihnen für den Menschen zu außerordentlicher Entwickelung seiner geistigen Kräfte, theils um ihre Schädlichkeit für ihn abzuwehren, theils sie zu seinem Nutzen zu verwenden. Ohne sie würde der Mensch seinen großen Ent-

wickelungsgang kaum haben antreten können, so daß aus diesem Gesichtspunkte, was uns individuell und momentan als ein Uebel in der Natur erscheinen könnte, zur Erfüllung unserer ganzen Bestimmung, zur Befriedigung unseres Wesens gereicht.

Hiermit tritt die Gotteslehre ihrem fünften Gegensatz und dem weithin bedeutendsten, dem Pantheismus, entgegen. Dieser lag in der Tiefe allen heidnischen Religionen, sowie den antiken Philosophemen zu Grunde, trat aber auch zu aller Zeit, so auch in der jetzigen, in philosophischen Systemen hervor. Allerdings wurde in den Mythologieen der pantheistische Begriff, da ihn das Volk nicht fassen und die Priester nicht benutzen konnten, zu Personifikationen und damit zu persönlichen Göttergestalten, ohne daß diese, da sie stets gewisse Naturkräfte repräsentirten, ihre pantheistische Natur wirklich verloren. Selbst der Buddhaismus als die Religion, in welcher der Pantheismus am unumwundensten und abstraktesten auftrat, bis er sich sogar in reinen Atheismus verlor, wurde nach kurzer Zeit durch die Braminen zu einer solchen pantheistischen Mythologie umgeknetet, welche dem Volke mundgerecht ward. — Der Pantheismus identifizirt Gott und die Welt. Er erkennt an, daß es eine Welteinheit und Naturgesetze gibt, welche nicht, wie der Materialismus lehrt, mit dem Stoffe identisch sind, die aber als das Wesen der Dinge in diesen vorhanden sind. Der wesentlichste Unterschied, der eigentliche Differenzpunkt zwischen dem Pantheismus und der Gotteslehre ist daher, daß jener die Ursache der Dinge, daß sie sind und wie sie sind, in ihnen selbst annimmt, während die Gotteslehre die höchste und erste Ursache alles Daseins als das höchste Wesen Gott begreift, dessen Werk also die Dinge sind. Genau genommen erkennt daher der Pantheismns gar keine Ursache an, sondern daß die Dinge selbst sich geschaffen haben. Und hierin liegt denn auch der Angelpunkt seiner Widerlegung. Der Pantheismus tritt hiermit dem ersten Grunde alles menschlichen Denkens und des menschlichen Bewußtseins, daß Alles eine Ursache haben müsse, entgegen. Wie sind die Dinge entstanden, wenn sie aus sich selbst entstanden sein sollten, da sie dann doch eher gewesen sein müßten, als sie waren? Ferner: wie sind die Wesenreihen entstanden, von denen wir doch auf Erden wissen, daß

sie in früheren Erdepochen ganz andere gewesen. Wie sind die Sonnensysteme und die ganze Welteinheit geworden? Die Wissenschaft lehrt, daß Alles aus einfachen Atomen zusammengesetzt ist, aber es läßt sich weder eine Nothwendigkeit begreifen, daß die Atome gerade zu solchem Krystall, zu solcher Pflanze, zu solchem Thiere sich zusammensetzen, noch zu solchen Weltkörpern, die wiederum zu solchen Weltsystemen, und diese wieder zur gesammten Welteinheit sich vereinigen. Die Gesetze aber, nach welchen alles Dies geworden, so und nicht anders, jedes einzelnste Wesen, jeder Weltkörper, die ganze Welt, wenn sie keine Nothwendigkeit sind, können nur aus freien Schöpfungsgedanken hervorgegangen sein, die wiederum eher sein mußten, als die Dinge, die ihnen gemäß wurden. Noch weniger läßt sich nach dem Pantheismus die willkürliche Bewegung, die also in jedem Augenblicke sich selbst Impuls wird und in ihrem Zweck und ihrer Richtung kein Gesetz sein kann, begreifen; noch weniger ist ihm das Selbstbewußtsein und die sittliche Freiheit, welche letztere gerade das in dem Menschen waltende Naturgesetz zu überwinden hat und überwindet; am wenigsten die sittliche Weltordnung, durch welche die Entwicklung der Menschheit keine zufällige ist, also auch die göttliche Vorsehung begreifbar. — Begnügen wir uns hier mit diesen Andeutungen, da sowohl alles Vorhergehende wie Nachfolgende die Widerlegung des Pantheismus enthält. (S. Beilage 2.)

Um den Gegensatz der Gotteslehre zum Pantheismus scharf hervortreten zu lassen, hat man zwei Bezeichnungen gewählt, welche jedoch allein zur Charakterisirung des Gegensatzes dienen mögen, an sich aber schiefe Begriffe mit sich führen. Man bezeichnet den Gott der Gotteslehre als ein *außerweltliches* und *persönliches* Wesen. Mit dem ersteren will man ausdrücken, daß Gott mit der Welt nicht identisch sei, mit dem letzteren, daß Gott an sich sei, nicht die Dinge selbst. Allein indem man Gott außerweltlich nennt, geräth man leicht in einen gleichen Irrthum, wie der Pantheismus. Dieser macht Gott zu einem beschränkten Wesen, da er nur in der Welt und in den Dingen in ihr begriffen ist, das Beiwort „außerweltlich“ aber beschränkt Gott, indem er Gott außerhalb der Welt sein läßt. Daß diese Vorstellung aber

auch dem ausdrücklichen Worte der h. Schrift widerspricht, haben wir in dem Paragraphen über die Allgegenwart Gottes gezeigt. Wir wählten daher, um dies zu vermeiden, in unsren Vorlesungen über „die Entwicklung der religiösen Idee“ den Ausdruck „überweltlich“, also über die Welt hinausreichend. Aber auch dieser Ausdruck kann genau genommen, zu demselben Irrthum führen, da man in ihm Gott als blos über die Welt hinaus existirend verstehen könnte. Näher zum Ziele würde der Ausdruck „unweltlich“ führen, um Gott so in seinem Wesen von der durch ihn geschaffenen Welt unterschieden zu bezeichnen. — Noch mehr kann das Epitheton „persönlich“ bei Gott einen Irrthum herbeiführen, da der Begriff „Person“ zwar im Gegensatz zu „Ding“ ein selbstbewußtes Wesen bezeichnet, aber immerhin ein abgegrenztes, auf sich beschränktes. Wir können daher diese beiden Bezeichnungen Gottes nur unter der Voraussetzung adoptiren, daß damit die Identität Gottes mit der Welt und den Dingen nachdrücklich verneint werden soll, die ihnen inhärirende Irrung aber abweisen. —

Wollen wir aber nun an dieser Welt als dem Werke Gottes die Eigenschaften Gottes erkennen, welche er an seiner Schöpfung bethätigt hat, und die ihn als Schöpfer der Welt charakterisiren: so erwägen wir, daß, um irgend ein Werk zu vollführen, es der Befähigung, des Willens und der Kraft dazu bedarf. Ohne eines dieser drei Momente ist die Ausführung des Kleinsten wie des Größten unmöglich; und wir werden uns daher auch bei dieser Betrachtung an die aufgeführten drei Momente zu halten haben.

10.

Welche ist die erste Eigenschaft Gottes in seinem Verhältniß zur Welt?

Gott ist allweise.

Weise heißt: einen guten angemessenen Zweck fassen und zu dessen Erreichung die guten, angemessenen Mittel wählen. Allweise ist daher: stets die besten Zwecke haben und zu deren Erreichen die besten Mittel verwenden. Die Allweisheit Gottes ist es demnach, welche in der Schöpfung stets zu den besten Zwecken die besten

Mittel verwandte und verwendet; Gott schuf, schafft und erhält Alles zu den besten Zwecken mit den besten Mitteln. Die Allweisheit Gottes ist daher an sich nichts Anders, als die Einheit in der Befähigung.

Wir haben in der Einleitung, in dem Kapitel über die Erkenntniß Gottes aus der Natur (Th. I. S. 95) insonders auch die in dieser durchaus waltenden Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit hervorgehoben und durch Auseinandersetzung und Beispiele dargethan (s. S. 101 ff.); wir haben auch oben die Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung, sowohl wie sie die h. Schrift lehrt, als auch die Wissenschaft und Vernunft erweisen, besprochen. Nichts ist in der Welt Gottes ohne Zweck, und dieser Zweck konnte überall kein anderer sein, als er sich darlegt, und jeder Zweck ist nur durch die verwendeten Mittel wirklich und ganz zu erreichen gewesen. Forschen wir nach dem Zwecke, den Gott in der Schöpfung sich gestellt hatte, so erscheint er als der: alle möglichen Formen, Stufen und Arten des Daseins zu schaffen, und, wie die Gesammtschöpfung eine Einheit bildet, die unbegrenzte Mannichfaltigkeit des Einzelseins und der Wesen hervorzubringen. Der Einheit des Universums steht daher die unerschöpfliche Vielartigkeit der Wesenreihen, Wesengattungen, Wesenarten und endlich Individuen gegenüber, und in der Vereinigung dieser beiden gegensätzlichen Momente hat der Schöpfer seine Allweisheit verwirklicht. Wir überschauen unsern Erdkreis; die Einheit des Weltalls spiegelt sich auch hier sowohl in den einfachen Grundtypen ab, welche der unendlich mannichfaltigen Formation zu Grunde liegen, so daß man früher nach einer Urpflanze und einem Urthier suchte, als auch in den einfachen Grundformen aus denen Alles wird, dem Krystall im Anorganischen, der Zelle im Organischen. Und nun diesen gegenüber dennoch welche Verschiedenheit im Reiche des Anorganischen und des Organischen, der Pflanzen- und Thierwelt, nach Zonen und Klimaten; jedes Reich wieder in die verschiedensten Stufen vertheilt, in die mannichfaltigsten Klassen, Gattungen, Arten zerfallen; dabei die Arten, Gattungen, Klassen, die Stufen und Reiche immer wieder vermischt, in Uebergangsformen, welche Besonderheiten aus den getrennten vereinigen, und endlich dennoch jedem der zahllosen Individuen jeder Art einige besondere

Gestaltung gewährt! Erwägen wir nun, daß nach den verschiedenen Perioden unsres Erdballs dieser ganz verschiedenartige Geschöpfe trug und tragen wird, daß jeder Weltkörper, wenigstens jeder Mond und Planet nach seiner Stellung, Bahn, Geschwindigkeit, Größe, Dichtigkeit ff. mit ganz anderen Geschöpfen, von deren Beschaffenheit wir selbstverständlich keine Vorstellung haben, besetzt sind — um eine Ahnung der unbegrenzten Mannichfaltigkeit in der Schöpfung Gottes zu erhalten. — Es kann nunmehr hierbei nicht darauf ankommen, ob wir uns innerhalb unsrer Erdschöpfung wenigstens, eine gewisse Stufenleiter der Wesen zum Bewußtsein bringen, indem die Entwickelung der Arten eine ansteigende Linie verfolgt, da diese doch nur im großen Ganzen erkennbar ist, als vielmehr daß es uns deutlich wird, wie jedes Wesen nach dem Gedanken seiner Schöpfung, nach den gegebenen Bedingungen und Verhältnissen seines Daseins und seiner Gestaltung, nach der eigenthümlichen Beschaffenheit, die er erhalten sollte, ganz „in seiner Art“ (למינהו 1 Mos. 1.) ward, was es werden sollte, also vollkommen ist „in seiner Art“, und alle Gebilde an ihm zu dem Zwecke seines Daseins zusammenwirken, und jedes Gebilde zu seinem Zwecke angemessen eingerichtet ist. — Wie sich dies nun Alles a posteriori bewährt, und in Licht und Luft, Wasser und Erde Alles, was da ist, seine Zwecke und seine Zweckmäßigkeit uns erweist, in jedem Kelchblättchen wie in den riesigen Cetaceen die Bewunderung des tiefen Gedankens, der außerordentlichen Weisheit, mit der sie entworfen und ausgeführt worden, erregt — so ergibt es sich uns auch schon a priori, denn eine Welt, die fehlerhaft, mangelhaft, zwecklos und zweckwidrig geschaffen wäre, könnte keinen Bestand haben, könnte, bei der unendlichen Komplikation des Daseienden, nicht fort und fort dasein, sondern müßte von einer Revolution in die andere verfallend, schnell in ein chaotisches Durcheinander zurückstürzen. — Bei der Betrachtung der Einzelwesen kommt überall ein zwiefaches Moment zur Erwägung, einen Theils, wie sein Dasein seinen Zweck in sich selbst trägt, also einen Selbstzweck hat, und anderntheils, wie es sich in das Ganze eingliedert, und hier einen Zweck zum Bestande anderer Wesen erfüllt. Auch in der Vereini-

nigung dieser beiden Momente macht sich uns die höchste Weisheit des Schöpfers erkennbar.

„Wie viel sind deiner Werke, o Ewiger! alle hast Du sie mit Weisheit geschaffen“ (Ps. 104, 24.)

„Wie groß sind Deine Werke, o Ewiger, sehr tief sind Deine Gedanken!“ (Ps. 63, 6.)

„Durch Weisheit gründete der Ewige die Erde, festigte den Himmel mit Vorsicht; durch sein Wissen wurden die Fluthen getheilt, und die Wolken von Thau träufelnd gemacht.“ (Spr. Sal. 3, 19, 20.)

„Die Weisheit, woher kommt sie? und wo ist der Einsicht Stätte? Gott kennt ihren Weg, er weiß ihre Stätte! Denn zu den Säumen der Erde schaut er, siehet unter dem ganzen Himmel hin. Als er Gewicht dem Winde gab und die Wasser nach Maßen geordnet, da er Gesetz dem Regen gab, Bahn dem Wetterstrahl: Da sah er sie (die Weisheit) und maß sie ab, verwirklichte, erschöpfte sie.“ (Ijob. 28, 20. 23—27.)

Daß in der Schöpfung Gottes nichts zufällig, in allem Absicht, Maß und Ordnung ist, drückt der heilige Sänger dadurch treffend aus, daß er Dingen, welche der gewöhnlichen Beobachtung untergeordnet, wirre, zufällig, maßlos erscheinen, von Gott gerade das ertheilen läßt, was ihnen nach jener zu fehlen scheint, da hat der mit ungeheurer Schnelle dahinrasende Sturm ein bestimmtes Gewicht, der unermeßliche Wasserschwall ein geordnetes Maß, eine genaue Vertheilung über alle Theile des Erdballs, der Regen — man denke an die Laune der Witterung und den Flug der Wolken — folgt sicheren Gesetzen, und auch der Blitz hat seine bestimmte Bahn, so daß er nothwendig an dieser und keiner anderen Stelle einschlägt. Wenn alles dies in der Jetztzeit denen unzweifelhaft ist, welche sich naturgeschichtlich unterrichtet haben, wie hoch müssen wir die Einsicht anschlagen, welche in so grauer Vorzeit den von der Gotteslehre erfüllten Männern Israel's einwohnte, da sie alle diese Erkenntniß in so sicheren, klaren und dabei schwungreichen Worten auszudrücken verstanden!

Das große Naturgemälde im letzten Theile des Buches Ijob, wie es die Gesetzmäßigkeit, an welche Alles in der Natur gebunden ist, zum Bewußtsein bringt — „kennst du die Satzungen des Himmels?“ (38, 33.) — hat insonders zum Inhalt, zu zeigen, daß Alles in der Natur seinen Selbstzweck hat, daß Alles um seiner selbst willen da ist,

und daß nichts irriger als der in kindlichen Zeitaltern und bei noch ungebildeten Menschen verbreitete Gedanke sei, die ganze Erdenschöpfung sei um des Menschen willen da; weshalb mit besonderer Betonung hervorgehoben wird, wie Gott große Landstriche bewässert und bewachsen läßt, zu denen kein Mensch kommt, und wie gerade die bedeutendsten Erdgeschöpfe dem Menschen niemals unterthan werden. Die vielfach mißverstandenen Gedanken dieser Kapp. 38—41 des Buches Ijob, die gerade deshalb eine besondere Wichtigkeit haben, weil das Buch außerhalb der unmittelbaren Schriftenreihe vom Pentateuch an steht, haben wir in unserem Bibelwerke Th. III. S. 599 folgendermaßen ausgedrückt und führen sie hier an, weil sie zur sorgfältigen Darstellung der Schriftanschauung zweckdienlich sind: „Die hauptsächlichsten Sätze, die hier ausgesprochen werden, sind: 1) Das ganze Weltall ist in wunderbarster Weisheit und Zweckmäßigkeit geschaffen und Alles in bestimmter Weise gegründet und abgegrenzt; 2) der Mensch vermag nicht allein Solches nicht selbst hervorzubringen und nicht zu beherrschen, sondern auch nicht ganz zu begreifen; alles innerste Wesen und aller Umfang des Geschaffenen bleibt ihm verborgen, denn er ist an Kraft, an Lebensdauer und Einsicht beschränkt; 3) Alles in der Schöpfung hat seinen Selbstzweck, da Vieles ganz außerhalb des Menschenkreises steht und demselben nicht dient (38, 26. 27. 39, 7—12.), da ja von Gott Größtes und Furchtbarstes, das der Mensch nicht zu überwältigen vermag, geschaffen worden, und das also seinen Zweck allein in sich trägt, zugleich aber auch die Uebel verursacht, die nach dieser ganzen Darstellung als für den Menschen unentbehrlich angesehen werden müssen (40, 25. 26 — 32.); 4) Gottes Allmacht, Allweisheit und Allgüte ist also unwiderlegbar aus der Natur erwiesen, und um so mehr muß der Mensch auch in seinen Geschicken dieselben Eigenschaften Gottes waltend anerkennen und Recht und Gerechtigkeit als von ihm geübt voraussetzen, auch da, wo er sie in ihren Motiven nicht zu erkennen glaubt“ (40, 7—14.).

Hinsichtlich der Vereinigung der Einzelwesen zu gegenseitigem Dienste hebt die Schrift öfter hervor, wie sich selbst die gegensätzlichsten Dinge hierin mit einander berühren, wie das Größte dem Kleinsten, das Stärste dem Schwächsten, das Härteste dem Zartesten dient. Z. B. Ps. 104, 18.: „Die hohen Berge sind für Geise, die Felsen Zuflucht für Bergmäuse.“ Der Zusatz die „hohen“ zu „Berge“ deutet darauf hin, wie die höchsten, bis in die Wolken sich thürmenden Berge bestimmt sind, zum Aufenthaltsorte für — Steinböcke, und von ihnen erklettert zu werden, die Felsen, aus dem härtesten Granit ansteigend, zu Schlupfwinkeln für — Bergmäuse, die sich dennoch in sie hineinwühlen. — So ist in der Schöpfung Gottes das Höchste mit dem Kleinsten, das Erhabenste mit dem Geringsten in unmittelbare Verbindung gesetzt.

Aber eine sehr bedeutsame, durch die ganze heilige Schrift reichende Anschauung ist: daß bei der Einheit des göttlichen Wesens auch eine vollkommene Einheit seiner natürlichen und moralischen Zwecke stattfindet, und daß er daher mit seiner Fügung innerhalb der Naturerscheinungen die Fügung in den menschlichen Angelegenheiten innigst verbindet, daß demnach eine jede größere Naturerscheinung außer ihrem natürlichen Zwecke auch einen providentiellen Zweck zur sittlichen Einwirkung auf die Menschen habe. Wenn die Schrift über die große noachidische Fluth berichtet, so deutet sie zwar an, daß durch diese die Schöpfung der Erde erst eigentlich vollendet, und die regelmäßige Gestaltung innerhalb derselben bewirkt werden sollte [1]), aber das Hauptgewicht ihrer Darstellung legt sie auf den moralischen Zweck, durch diese Fluth ein zur sittlichen Entwicklung unfähiges Menschengeschlecht zu beseitigen und dafür eine für die Offenbarung fähige und ihr zureifende Menschheit an die Stelle zu bringen. Der lokale Ausbruch, durch welchen das Siddimthal dem todten Meere Platz machte, dient dazu, die sündigen Bewohner Sedom's und Amorah's zu bestrafen. So werden denn auch Dürre, Ueberschwemmung, Unwetter, Seuchen, nicht als bloße Naturereignisse betrachtet, sondern auch als Werkzeuge Gottes, um die Menschen über ihre Abhängigkeit und Strafbarkeit zu belehren, die Uebermüthigen zu demüthigen, die Erkenntniß Gottes zu bewirken, die Guten zu befestigen, die Bösen zu warnen, die Menschen zu lohnen und zu strafen. Diese Anschauung ist den jetzigen Menschen fremd geworden. Gewohnt, die Naturerscheinungen als Konsequenzen der in der Natur waltenden Gesetze zu betrachten, wollen sie ihnen jeden moralischen Zweck fern gehalten haben. Sie fühlen sich hierzu um so eher gedrungen, als allerdings mit jener biblischen Anschauung von pfäffischer Seite der ärgste Mißbrauch getrieben worden ist. Ist es aber Zeit, zu einer objektiven Ueberzeugung zurückzukehren, so müssen wir die angeführte biblische Anschauung noch einmal prüfen, und können, da die heilige Schrift sie konsequent durchführt, sie nicht blos für einen modus narrandi (etwa als eine „naive Darstellungsart") erklären. Wir erinnern daran, worauf

---

[1]) S. 1 Mos. 8. 21, 22.

wir wiederholt aufmerksam gemacht, daß die Nothwendigkeit, mit welcher die Vorgänge in der Natur nach den Naturgesetzen geschehen, durchaus nicht auch innerhalb der Natur die göttliche Fügung entbehrlich macht, durch welche das Zusammentreffen der einzelnen Geschehnisse, die dann den Gesetzen gemäß vor sich gehen, herbeigeführt wird. Der Felsen stürzt herunter, wenn seine Unterlage durch Sprengen, Regen, Verwitterung oder Erdhebung naturgesetzlich so unterwühlt worden, daß sie ihn nicht mehr halten könnte, daß sich aber gerade der Hirt und seine Heerde an dem Orte befanden, wohin der Fels stürzen mußte, das ist kein Naturgesetz, das ist göttliche Fügung, und so durchgehends. Werden also auch die Naturerscheinungen, so gesetzlich sie geschehen, dennoch durch Zusammenfügung der einzelnen, nicht allein in nothwendigem Zusammenhange stehenden Vorgänge also durch göttliche Fügung bewirkt: so ist es ein Postulat der Einheit und Allweisheit Gottes, daß, so weit sie die Menschenwelt berühren, auch providentielle, also moralische Zwecke damit verbunden sind. Dies drängt uns denn auch die Geschichte in vielen Beispielen auf, und es wäre z. B. doch ein sehr flacher Glaube an die göttliche Vorsehung, wenn wir in dem außerordentlichen Winter von 1812 und 1813, durch welchen ganz eigentlich die Macht Napoleon's gebrochen wurde, nur eine zufällige Naturerscheinung sehen, und nicht eine Absicht Gottes, den Völkern die Bahn zur Erhebung gegen die übermüthige despotische Macht und zum Beginn einer neuen Entwickelung, wie sie jetzt in ihren ersten Resultaten zu Tage zu kommen anfängt, zu eröffnen. Freilich! muß hier in der Betrachtung einzelner Vorgänge große Vorsicht geübt werden, um nicht Gott einseitige und kleinliche Absichten unterzuschieben, und die Naturbeobachtung zu verdunkeln. Sicher aber erscheint uns die Allweisheit Gottes erst in ihrem wahren Lichte, wenn wir sie auf dem Grunde der biblischen Anschauung in allen ihren Zwecken als einheitlich und allseitig, und Natur und Menschenwelt in ihrem tiefen Zusammenhange erkennen. Doch hierüber an der geeigneten Stelle.

11.

Welche ist die zweite Eigenschaft Gottes in seinem Verhältniß zur Welt?

Gott ist die Alliebe (Allgüte).

Gut ist einfach das, was Anderen Nutzen schafft, schlecht, was Anderen Schaden thut, und gleichgültig, was dem Thäter nützlich ist, ohne Anderen Schaden zuzufügen. Allgütig ist Gott, weil all sein Thun niemals ihn selbst, sein Bedürfniß, seinen Nutzen zum Inhalt hat, sondern Gott das All und die Wesen um ihrer selbst willen geschaffen hat, schafft und erhält. Das Motiv des Schöpfers zu und in seiner Schöpfung war und ist daher die Alliebe. Die Liebe an sich ist keine Leidenschaft, wenn sie nicht durch eine besondere Neigung zu irgend einem Genuß, z. B. dem sinnlichen, dazu wird, die Liebe an sich ist die Befriedigung des reinen und totalen Wesens an sich; so weit daher ein Wesen liebt, ist es rein, und so weit es rein ist, liebt es. Das allreine Wesen, Gott, ist so die Alliebe; wie denn alle Liebe nur ein Ausfluß Gottes ist; während Haß der Ausfluß der potenzirten Selbstsucht des Einzelwesens ist. Die Alliebe oder Allgüte ist daher die Manifestation der Einheit Gottes im Willen.

Der Wille oder die Absicht Gottes in der Schöpfung der Wesen war und ist, daß sie ihr Dasein haben und genießen, sowie und soweit dieses ist. Es ist hierbei selbstverständlich, daß das Einzelwesen, wie die Gesammtheit es eingeordnet hat, so auch ihr untergeordnet ist, so daß es sein Dasein jener hingeben muß, sobald dies ihrem Bestande nothwendig ist. Es ergiebt sich auch, daß in der Oekonomie der Schöpfung immer nur das untergeordnetere Wesen in die höhere Ordnung aufgeht, und die Wesen höherer Ordnung dem Bestande der unteren nur durch ihre Ausscheidungen und im Zustande der Zersetzung dienlich und nothwendig sind. Wenn die organische Welt auf dem Grunde der anorganischen, die Thierwelt auf der Unterlage der Pflanzenwelt, die höher organisirten Thiergattungen auf der Basis der niedrigeren

animalischen Wesen bestehen [1]): so steigt in gleicher Weise von der untersten Pflanzenstufe an die Empfindung des Daseins innerlich und äußerlich in immer größerer und feinerer Entfaltung, bis es im Menschen aus der Empfindung zum Bewußtsein wird. Ist es auch dem Menschen nicht gegeben, geradezu in die Empfindungswelt selbst der ihm nächsten Wesengattungen, noch weniger der niederern sich zu versenken, so zeugt doch der in allen thierischen und wenn auch durch schwächere Anzeichen in einigen Pflanzenwesen sich kundgebende Selbsterhaltungstrieb die willkürliche und unwillkürliche Abwehr alles Schädlichen, die eifrige Aneignung des Nützlichen und Angenehmen, sowie auch insonders der in allem Organischen waltende Fortpflanzungstrieb für die vorhandene Empfindung des Daseins und den Genuß des Daseins, die, werden sie auch desto dunkler, je weiter sie sich vom Bewußtsein entfernen, dafür an dem Nichtwissen nahender Gefahr, an der Sorglosigkeit und Unmittelbarkeit des individuellen Daseins gewinnen. Wenn der Naturforscher über den Dichter lächelt, wenn derselbe die aufsteigende Lerche ein Loblied des Schöpfers anstimmen läßt, der Pflanze die Fröhlichkeit des Wachsthums und der Blüthe zuschreibt, so kann er doch nicht leugnen, daß auch das Thier durch mannichfaltige Anzeichen die Gefühle des Genusses und des Vergnügens, des Wohlbefindens und der Behaglichkeit zu erkennen giebt, und daß die Pflanze, die sich dem Lichte zuwendet und ihren Kelch dem Strahle der Sonne entgegenhebt, dies aus der Empfindung des Wohlgefühls heraus thun muß. Nicht zu übersehen ist hierbei, daß Pflanzen und Thiere überall den Klimaten, denen sie angehören, und der Lebensart, für die sie bestimmt sind, gemäß eingerichtet und ausgerüstet worden, so daß sie von den Elementen wenig zu leiden haben, und ihnen ohne Nachtheil und Kampf Trotz bieten.

Allerdings ist der durch die Natur selbst erwiesene Satz, daß

---

1) Es ist dies so sehr der Fall, daß, während die Pflanzen nur anorganische Stoffe in sich aufnehmen, die Thiere nur von Stoffen leben, welche bereits ein organisches Leben durchgemacht, nämlich von vegetabilischen und animalischen, und daß z. B. in den Polargegenden eine außerordentliche Fülle thierischen Lebens sich lediglich auf der das grönländische Meer als Gallerte erfüllenden Masse Medusen aufbaut.

jedes Wesen geschaffen ist, um sein Dasein zu haben und zu genießen in seiner Art, hinsichtlich eines Geschöpfes nicht zutreffend. Der Mensch, der von seiner Kindheit an zu Arbeit und Mühe bestimmt ist, der seine Existenz nur durch tausendfältige Anstrengungen und Sorgen erhalten kann, der um dessentwillen den Kampf mit den Elementen auf sich nehmen, und zur Befriedigung seiner Bedürfnisse die Herrschaft über die anderen Geschöpfe der Erde sich mühselig durch die Waffen des Geistes und die Kräfte seines Körpers erringen muß; der Mensch, der im Schooße der entwickelten Gesellschaft die Jahre seiner Kindheit in den Schulstuben, die Zeit seiner Jugend zur Erlangung irgend einer Erwerbsfähigkeit, seine Manneskraft auf die Gewinnung und Behauptung irgend eines Platzes in der Gesellschaft verwenden muß, und dabei nicht einmal sicher ist, daß nicht noch schwerere Bürde sich ihm auf den gekrümmten Rücken des Alters legt; der Mensch, der dabei den Leidenschaften, ihren verderblichen Einflüssen und Folgen ausgesetzt, bei seinen vielfachen und innigen Beziehungen zu Anderen den mannichfaltigsten Schmerzen, Kränkungen, Verlusten immerfort zugänglich ist; der Mensch, der durch eine reiche Beobachtung und Erfahrung die tausendfachen Gefahren kennt, die ihm drohen, und durch dessen Herz daher Schrecken, Aengste und Besorgnisse aller Art gehen; der Mensch, dessen Geist von so vielem Verlangen, Streben, Sehnsucht, Zweifel und Täuschung erfüllt, und dessen Leib um so mehr dem verschiedenartigsten Siechthum unterworfen ist; der Mensch kann nicht als ein Wesen betrachtet werden, das zum Gefühl und Genuß seines Daseins bestimmt ist. Wenn auch viele dieser Uebelstände dadurch aufgewogen werden, daß dem Menschen durch seine höhere Begabung und sein ungleich reicheres Leben eine Menge von Freuden und Genüssen dargeboten ist, von denen selbst das höchst organisirte Thier keine Ahnung hat, so hält sich dies doch im günstigsten Falle mit jenen so im Gleichgewichte, daß der aufgestellte Satz auf den Menschen unanwendbar bleibt. Wir werden aber hiermit nur darauf hingewiesen, daß der Mensch einen andern, und zwar höheren Zweck haben müsse, welchem jener Zweck aller anderer uns bekannten Erdenwesen untergeordnet sei. So wie wir nun in der anorganischen Welt, und vielleicht auch noch in

der unteren Pflanzenwelt, nur den Zweck dazusein erkennen können, die höhere Pflanzen- und die ganze Thierwelt in ihrem Zwecke sich darüber hinaus zur Empfindung und zum Genusse des Daseins erhebt: so befaßt der Mensch zwar auch diese beiden Stufen des Zwecklichen, steigt aber noch zu einem höheren hinan, nämlich zur Entfaltung und Vervollkommnung seiner geistigen Kräfte, um dadurch eines jenseitigen Lebens befähigt zu werden. Haben wir die Erörterung und Erweisung dieses höheren Zweckes des Menschen später zu geben, so bemerken wir schon hier, daß, sowie zu diesem Zwecke die aufgeführten Unbillen nothwendig waren und ohne sie jener gar nicht erreichbar wäre, diese höhere Bestimmung des Menschen der Alliebe Gottes völlig entspricht. Dem, was der Mensch im Erdenleben zu tragen hat, steht was ihm an Freude und Genuß geboten ist gegenüber, die ganze Fülle des Heils aber ist ihm für ein weiteres Dasein verheißen.

„Gütig ist der Ewige Allen, und sein Erbarmen reichet über alle seine Werke.“ (Ps. 145, 9.)

„Danket dem Ewigen, denn er ist gütig, ewig währet seine Gnade.“ (Ps. 106, 1.)

„Erhöre mich, Ewiger, denn deine Huld ist gütig, nach der Fülle deines Erbarmens wende dich zu mir.“ (Ps. 69, 17.)

„Fühlet und sehet, wie gütig der Ewige, Heil dem Manne, der ihm vertraut.“ (Ps. 34, 9.)

„Des Ewigen Gnade hört nie auf, sein Erbarmen endet nicht, neu ist es jeden Morgen.“ (Klagl. Jirm. 3, 22. 23.)

Erhebend ist es, diese Worte des Propheten und die darauf folgenden, mitten in den Schilderungen des unermeßlichen Jammers und Mißgeschickes, die über das zerstörte Jerusalem und sein zertrümmertes Heiligthum gekommen, zu lesen, und ein Loblied der göttlichen Barmherzigkeit mitten aus dem unsäglichen Weh des auf den Ruinen des Tempels sitzenden Sehers aufsteigen zu sehen.

„Ich liebe euch, spricht der Ewige.“ (Mal. 1, 2.)

„Mit ewiger Liebe liebe ich dich, und trage dir darum Huld nach.“ (Jirm. 31, 3.)

„In seiner Liebe und seiner Erbarmung erlöst er sie, erhebt und trägt sie alle Tage der Ewigkeit.“ (Jesch. 63, 9.) [1])

12.

Welche ist die dritte Eigenschaft Gottes in seinem Verhältniß zur Welt?

Gott ist allmächtig.

Die Welt, die Schöpfung Gottes, erscheint uns als unbegrenzt, unendlich (s. Th. I. S. 95): so muß auch die Macht Gottes, die Kraft, welche die Welt geschaffen hat, eine unbegrenzte, eine unendliche sein. Sie kennt keine Hindernisse, keine Schwierigkeit. Da Alles nur ihr Werk ist, muß Alles ihr unterthänig sein. Jede Beschränkung, jede Grenze, jede Sonderung ist für Gott nicht da, und ist vom Begriffe Gottes ausgeschlossen. Die Allmacht ist die Manifestation der Einheit in der Kraft, im Können und Vollbringen.

Man könnte sagen, die Allmacht Gottes findet darin ihre Schranke, daß sie erstens nichts Unweises und nichts Unrechtes thun, zweitens, daß sie Geschehenes nicht ungeschehen machen könne. Allein Beides ist keine Beschränkung der göttlichen Allmacht, weil Geschehenes ungeschehen machen einen Widerspruch seines spätern Willens mit seinem frühern Willen, weil Unweises und Unwahres einen Widerspruch mit seinem Wesen, das aus Allweisheit und Allgüte ist, voraussetzte, dieser Widerspruch aber undenkbar ist. Da jede Kraftäußerung aus dem Willen, dieser aus dem Wesen hervorgeht, so besteht die Allmacht Gottes darin, den aus dem göttlichen Wesen geflossenen göttlichen Willen sofort und ganz und gar zur Ausführung zu bringen, und da hierin keine Beschränkung möglich ist, so ist die Macht Gottes unendlich, die Allmacht.

Die Allmacht Gottes ist es also, welche das Weltall nach dem in seiner Allweisheit entworfenen Plan zu den Zwecken seiner Allliebe geschaffen und immerfort im Werden, Sein und Vergehen er-

---

[1]) Auch in den Gebeten Israels, gerade in sehr alten Stücken, wird die Allliebe Gottes (אהבה רבה) wiederholt gefeiert.

hält. Sie schuf den unermeßlichen Stoff, senkte ihm die göttlichen Gedanken als Gesetze ein, bildete und bildet die Wesen fort und fort und vereinigt sie zu einem unbegrenzten, einheitlichen Ganzen.

„Siehe, Gott in seiner Allmacht ist hocherhaben." (Ijob 36, 22.)

„Siehe, du hast den Himmel und die Erde gemacht durch deine Allmacht und Allgewalt: nichts ist zu wunderbar für dich." (Jirm. 32, 17.)

„Der den Sternen Zahl bestimmt, sie alle nennt mit Namen, groß ist unser Herr, allmächtig, seine Einsicht unermeßlich." (Ps. 147, 5.)

„Durch des Ewigen Wort sind die Himmel geschaffen, durch seines Mundes Hauch all' ihr Heer. Denn er spricht, und es wird, er gebeut, es steht da." (Ps. 33, 6. 9.)

Schon ein alter Grieche, Longinus [1]) (um 250), fand das erhabenste Gemälde der göttlichen Allmacht in dem großen Worte Moscheh's: „Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht." Das sofortige Werden der unermeßlichen Fülle des Lichtes auf das Wort, d. h. den Gedanken Gottes zeichnet die Allmacht Gottes sicherer und majestätischer, als große Abhandlungen. Aehnlich der Psalmist an der zuletzt angeführten Stelle.

Hierher gehört denn die bei dem ersten Jeschajah, Jirmejah, Secharjah und Maleachi so überaus häufige, in der Thora und im Buche der Richter niemals vorkommende Bezeichnung Gottes ה' צבאות oder אלהי צבאות, einige Male ה' אלהי צבאות, selten ה' אלהים צבאות und אלהים צבאות, „Gott der Heerschaaren", unter welcher der Schöpfer und Herr aller Wesen (vgl. 1 Mos. 2, 1), insonders aber der den Himmel erfüllenden Weltkörper zu verstehen ist, gewöhnlich übersetzt: „Gott der Heerscharen" (nämlich der Himmelsheere). —

---

[1]) Longinus *περὶ ὕψους* Kap. 9.

III. Die Eigenschaften Gottes in seinem Verhältniss zum Menschen.

13.

Was ist der Mensch?

Das Wesen, welches in der Verbindung des vorzüglichst gebauten Körpers mit einem gottebenbildlichen, sich immerfort entwickelnden und unsterblichen Geiste besteht.

„Der Ewige Gott bildete den Menschen Staub vom Erdboden und blies in seine Nase Seele des Lebens." (1 Mos. 2, 7.)

„Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde, im Ebenbilde Gottes schuf er ihn." (1 Mos. 1, 27.)

„Der Staub kehret zur Erde zurück, wie er diese gewesen, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben." (Koh. 12, 7.)

1. Unter den Geschöpfen der Erde nimmt der Mensch den höchsten Platz ein, nicht blos wegen seiner geistigen Fähigkeiten, sondern auch schon wegen der feineren und höheren Organisation seines Körpers und der Vorzüge, mit denen dieser begabt ist, und wodurch allein er befähigt erscheint, das geschickte und stets bereite Werkzeug des Geistes zu sein. Es ist hier nicht der Ort, diese höhere Organisation des Körpers ausführlich zu schildern, und findet diese auch zum Theil in Beziehungen und Regionen statt, welche sich chemisch und anatomisch nicht darthun lassen. So ist es in-

sonders das Nervensystem und Nervenleben, vorzugsweise auch das Gehirn, welches im Menschen weit entwickelter auftritt, als bei allen Thieren. So gewinnen die Hemisphären des großen Gehirns bei keinem Thiere eine so vollkommene Ausbildung wie bei dem Menschen; das kleine Gehirn tritt schon bei den Säugethieren zurück; die s. g. Brücke findet sich schon bei den letzteren nur im verjüngten Maßstabe. Weniger sichere Resultate sind hinsichtlich der Quantität des Gehirns und der Qualität seiner Substanz bis jetzt gewonnen, doch ist das menschliche Gehirn bis auf wenige Ausnahmen das größte. Um aber Einiges mit Bestimmtheit bewußt zu machen, stellen wir hier die Vorzüge auf, welche den Menschen besonders auszeichnen.

a. Die aufrechte Stellung und der aufrechte Gang. Daß diese nicht etwa eine Angewöhnung, nur etwas Angelerntes bei dem Menschen, sondern daß vielmehr der ganze Bau des menschlichen Körpers darauf berechnet und eingerichtet ist, ergiebt sich leicht aus dessen Betrachtung. Schon die Wirbelsäule erhielt bei dem Menschen deshalb eine andere Bestimmung und Einrichtung als bei den Thieren, so daß bei ihm die Wirbelbeine gleich einzelnen Bausteinen auf einander geschichtet und aufgerichtet sind, wodurch die Wirbelsäule einem elastischen Stabe gleicht, oder einem Stativ, das zugleich Brust und Unterleib und selbst den Kopf trägt. Dann giebt das Becken, indem es den unteren Theil der Wirbelsäule zwischen sich faßt, dem Rumpfe des aufrecht stehenden Menschen eine breitere Grundlage und bildet gleichsam ein Piedestal, auf welchem die übrige Masse desto sicherer aufgeschichtet werden kann. Die beiden unteren Extremitäten stützen den Rumpf gleich zwei Säulen und halten ihn aufrecht. Da die beiden Hüftgelenke die ganze Last des aufgerichteten Oberkörpers zu tragen haben, so erweisen hier äußere Schutzmittel diese Bestimmung, die in einem so hohen Grade angebracht sind, wie bei keinem anderen Gelenke. Die Rolle des Piedestals tritt von Neuem am Fuße deutlich hervor. Die Knochen desselben bilden eine lange und breite Platte. Obgleich der Bau des Fußes in vieler Beziehung mit der Hand übereinstimmt, so unterscheiden sie sich beide doch so sehr von einander, daß die Verschiedenheit ihrer Grundbestimmungen voll-

ständig klar wird; das unterste Piedestal unseres Körpers bietet eine feste Grundfläche dar, klammert sich an möglichst vielen Punkten am Boden an, verhütet die gleitende Reibung und ändert die Befestigungsstellen nach Bedürfniß; dahin zielt die Beschaffenheit aller einzelnen Theile des Fußes, während die Hand für eine freiere Beweglichkeit geschaffen ist.[1]) — Aber auch einzelne Vorrichtungen des Körpers erweisen die Nothwendigkeit des aufrechten Ganges, wie z. B. die Augenhöhle so tief und die Stirn über das Auge so hervorragend ist, daß bei einem Vierfüßlergange der Gesichtskreis des Menschen der allerbeschränkteste wäre. — Diese aufrechte Stellung ist eine Bürgschaft seines Wesens und Gebahrens mehr; er ist dadurch wahrhaft als König der Erdenschöpfung, der Erde und dem Himmel zugleich angehörig, bezeichnet; sein Blick schweift dadurch nicht blos über die Erde und ihre Höhen hinweg, sondern umfaßt auch den Horizont, nimmt das Bild des Himmelsgewölbes in sich auf und beobachtet die Gestirne.

b. Die feine Bildung der Hände. Das Prinzip der freien Beweglichkeit tritt schon in den meisten Theilen der Arme hervor. Da sie nur ihr eignes Gewicht zu tragen haben, so gewann schon das Schultergelenk den ungehindertsten Spielraum und ist das freieste Gelenk unsres Körpers. Der ganze Oberarm ist schlanker und leichter als der Oberschenkel, und der Vorderarm besitzt nicht jene Stärke nnd pfeilerartige Gestalt wie das Schienbein. Die Handwurzelknochen bilden ein gegliedertes System kleiner Theile. Die schlanken Finger haben statt der zurücktretenden Zehen größere Länge, damit jeder ihrer Theile die verschiedenartigsten feinen Bewegungen mit eben so viel Zweckmäßigkeit als Schnelligkeit vollführen kann. Hierzu kommt nun eine ganz außerordentliche Verästelung des Tastnerven in die Fingerspitzen, dessen Enden bis dicht an die Oberhaut gehen und hier nur zur Hut in sehr kleine Drüschen eingesenkt sind. So ist der Arm für freie mechanische Kunstfertigkeiten bestimmt, und die Hand geschickt zur Vollstreckerin der mannichfaltigsten Befehle des Geistes zu werden. Wer nur einen kurzen vergleichenden Blick auf die Bildung der Vordertatzen der

---

[1]) Vgl. Valentin, Physiologie des Menschen S. 257 ff.

entwickeltsten Thiere und der menschlichen Hand wirft, wird es inne werden, daß nur diese zur Vollbringung der außerordentlichen Geschicklichkeit, zur Handhabung der feinsten Instrumente und dabei zu ungewöhnlichster Ausdauer in Wiederholung einer und derselben mechanischen Verrichtung geeignet ist — und was wäre der Mensch ohne diese Kunstfertigkeiten und deren Möglichkeit?

c. Hieran schließt sich die feine Oberfläche des menschlichen Körpers. Während die übrigen thierischen Körper mehr oder weniger mit starken Häuten oder Fellen, ja Schilden überzogen, mit Haaren, Federn, Borsten, Schuppen und dergl. besetzt sind, zieht sich eine verhältnißmäßig sehr dünne Oberhaut (Epidermis) über den menschlichen Körper und gestattet ihm dadurch eine Uebung des Tastsinns, welche ihn zur Beurtheilung der Oberfläche der ihn berührenden Körper, ihrer Beschaffenheit und Temperatur, ihrer Entfernung und ihres Gewichtes befähigt. Falsch würde man urtheilen, wenn man den Menschen dadurch den Verletzungen und Beschädigungen leichter ausgesetzt glauben würde. Vielmehr ist diese größere Empfindlichkeit ein viel wirksameres Schutzmittel, um durch den leichter geweckten Schmerz zur Verhütung tiefer gehender Verletzung gebracht zu werden. Im Uebrigen ist der menschliche Körper allerdings darauf berechnet, durch den Geist und dessen Erfindungskraft vor Einflüssen wirksamer geschützt zu werden, als es durch blos äußerliche mechanische Mittel der Natur geschehen kann.

d. Allerdings besitzt so manches Thier irgend einen Sinn in viel größerer Schärfe und Kraft, als der Mensch; das Auge des Geiers, der Geruchsinn des Hundes u. s. w. lassen die gleichen Fähigkeiten des Menschen weit hinter sich. Was aber der Schöpfer so im Einzelnen reicher vertheilt hat, hat er seinem Liebling dadurch ersetzt und ihm einen besonderen Vorzug gegeben: daß die Sinne des Menschen in dem angemessensten Verhältniß zu einander stehen, keiner derselben bei ihm den anderen an Stärke unverhältnißmäßig überragt, wodurch der Mensch zu einer viel sicherern und umfassendern sinnlichen Wahrnehmung gelangt, als es ihm möglich wäre, wenn ein Sinn auf Kosten der andern entwickelt wäre, und dadurch nur eine einseitige Vorstellung, wenn auch diese in schärferen Umrissen, ihm verschaffen würde.

e. Je feiner die Organisation des menschlichen Körpers ist, je reizbarer sie dadurch, und, schon um zur Unterlage der geistigen Operationen dienen zu können, sein mußte, so daß sie Störungen und Schädlichkeiten mehr als irgend eine andere unterworfen ist: in desto bewunderungswürdigerem Grade hat ihr der Schöpfer dennoch zugleich eine außerordentliche Zähigkeit und Tragfähigkeit zu verleihen gewußt. Der Mensch erlangt (wahrscheinlich) das höchste Lebensalter unter den Thieren, wie er zu seiner vollständigen körperlichen Entwicklung die längste Dauer der Kindheit und Jugend in Anspruch nimmt. Ebenso vermag der Mensch, und zwar dasselbe Individuum alle Zonen und Klimate und selbst in dem kürzesten Zeitraume zu ertragen. Der Matrose fährt in wenigen Wochen vom Aequator bis in das Polarmeer und erträgt diese extremen Temperaturen ohne dauernden Nachtheil. Der Wanderer steigt aus dem sonnedurchglüheten Thale innerhalb weniger Stunden bis auf den hochragenden Gipfel über Gletscher und Firnen und gelangt in völliger Gesundheit wieder am Fuße der riesigen Höhe an. Während die Natur die Geschöpfe nach den Zonen vertheilt und die einzelnen je nach ihrem Wohnorte verschieden eingerichtet und bekleidet hat, ist der Mensch fähig, mit derselben Organisation in allen Zonen auszudauern. Besucht auch der Zugvogel selbst den hohen Norden, so geschieht dies nur für die kurzen Sommerwochen, und wird dazu jedes Mal eigens von der Natur hergerichtet.

f. Einer der bedeutendsten Vorzüge des menschlichen Körpers ist aber die Ausbildnng der Stimmorgane zum Sprechen. Wenn die Lungen die Luft ausstoßen und durch die Luftröhre hindurchstreichen lassen, der Kehlkopf in seinem Innern Bänder besitzt, die einer verschiedenen Spannung und daher auch mannichfacher Schwingungen fähig sind, diese wiederum die Stimmritze zwischen sich haben, und eine Menge Muskeln einen Wechsel der Größe der Stimmritze und der Anspannung der Stimmbänder bewirken, Mund und Nasenhöhle endlich der Stimme einen gewissen Klang verleihen, so sind hierin Thiere und Menschen nicht verschieden; der Kehlkopf der Säugethiere enthält sonst alle wesentlichen Theile des menschlichen Stimmapparates. Diesem ist aber durch das Nervensystem

eine viel höhere Entwickelung gegeben, weshalb er die Fähigkeit der gehörigen und raschen Einstellung der einzelnen Gebilde besitzt, die jenen mangelt, so daß er melodischen Gesang hervorbringt, und durch den Wechsel des Ausdrucks in der Stimme auch den schönsten Vogelgesang weit hinter sich läßt. Nun aber ist der Mensch durch diese Entwickelung der Stimmorgane und die außerordentliche Herrschaft über dieselben, mehr aber noch durch die von allen Thieren verschiedenen einzelnen Gebilde der Mundrachenhöhle und zum Theil der Nase befähigt, dem Laute einen gewissen Charakter zu ertheilen, daß er zum Vokale oder Konsonanten wird. Der weiche Gaumen, die Zunge, die Zähne, die Lippen und die andern hierbei in Betracht kommenden Theile wechseln ihre Stellungen auf passende Weise und machen daher das Stimmorgan zu einem in jedem Augenblicke anders gestalteten Instrumente. Hierdurch ist das menschliche Stimmorgan das stets bereite Werkzeug des Geistes geworden, so daß der Mensch allein die Fähigkeit besitzt, eine Mannichfaltigkeit von Tönen so zu kombiniren, daß sie zum wechselndsten Ausdrucke seiner innersten Seelenbewegungen werden.[1])

„Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und unterwerfet sie und herrschet über die Fische des Meeres und über das Gevögel des Himmels und über alles Gethier, das sich reget auf der Erde." (1 Mos. 1, 28.)

„Du ließest ihn (den Menschen) der Gottheit um Wenig ermangeln, krönetest mit Ehre und Herrlichkeit ihn, setztest zum Herrn ihn über deiner Hände Werke, Alles legtest du unter seine Füße." (Ps. 8, 6. 7.)

Was in der bekannten Pentateuchstelle „im Ebenbilde Gottes" heißt, drückt hier der Psalmist negativ „du ließest ihn der Gottheit um Wenig ermangeln" aus. Die von der heiligen Schrift als eine Herrschaft über die ganze Erdenschöpfung bezeichnete Stellung des Menschen setzt natürlich Vorzüge voraus, durch welche er sich die Erdenwesen zu unterwerfen vermag. Bestehen diese zuletzt in seinen geistigen Fähigkeiten, so fordern diese doch, um sich bethätigen zu können, einen Körper, der durch

---

1) Vgl. Valentin, a. a. O. S. 279.

höhere Gesammtorganisation und durch besonders gestaltete und ausgebildete Organe dem Geiste die angemessenen Werkzeuge liefert.

2. Von jeher ist als ein Axiom der Gotteslehre der Lehrsatz verstanden worden: Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen. Mit Recht fand man in ihm einen Angelpunkt aller Anschauungen, ein bedeutungsvolles Differenzmoment zwischen der Gotteslehre und dem Heidenthum. Wenn dieses einerseits die Gottheit vermenschlichte, Gott mit menschlichen Leidenschaften und Schwächen zeichnete oder in Menschengestalt auftreten und erscheinen ließ, andrerseits ihn zur Materie herabzieht und damit identifizirt: so hat mit jenem Satze die Gotteslehre angefangen, vielmehr den Menschen zu Gott hinaufzuheben, ihm den Weg zu Gott hinauf zu eröffnen. Daß der Mensch in der Aehnlichkeit Gottes ist, belehrt uns nicht blos über die Natur jenes, sondern legt auch den Grund zu seinem sittlichen Wesen, gibt den Ausgangspunkt, von welchem, und das Endziel, wohin er zu streben hat. Das ganze Gebäude der religiösen Sittlichkeit baut sich daher auf diesen Lehrsatz auf. — Daß die Gottebenbildlichkeit nicht in der Körperlichkeit, sondern in dem Geiste des Menschen vorhanden sei, ergibt sich von selbst, da Gott keinen Körper hat.[1]) Worin besteht nun eigentlich die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes?

a. Wenn wir auch in den höher organisirten Thieren Spuren des geistigen Lebens, der Leidenschaften, der Einbildungskraft und selbst der Kombination finden, wie sie sich insonders durch die Willkürlichkeit der Bewegungen äußern: so ist, abgesehen von dem Höhengrade, von der Entschiedenheit und Intensivität der geistigen Befähigungen, soweit diese in Thieren sich verrathen, das wesentlichste Unterscheidungsmoment das dem Menschen einwohnende Selbstbewußtsein. Das Wissen seines Ichs, sowie das Wissen der Dinge als von seinem Ich getrennt und in bestimmten Verhältnissen und Beziehungen zu seinem Ich stehend, die hieraus fließende geistige Thätigkeit der Beobachtung und umfassenden Kombination, das hierdurch ermöglichte Erfassen der Kausalität, der Ur-

---

[1]) Hieraus folgt auch, daß jene Vergleichungen des Makrokosmus (des Universums) mit dem Mikrokosmus (dem Menschen), die bei den Mystikern des Mittelalters gang und gäbe waren, nur schwache Ausläufer unseres Lehrsatzes sind.

sachen und Wirkung, die hierdurch bewirkte Erfahrung und Voraussicht, dies ist es, was Bewußtsein und, sobald das Ich selbst vorwiegendes Objekt dieser geistigen Operationen ist, Selbstbewußtsein genannt wird. Das Bewußtsein des Menschen ist allerdings noch sehr begrenzt, indem es an sich sowohl nur ein momentanes ist, als auch immer nur einen Gegenstand auf einmal fassen kann, so daß es von Zeit zu Zeit in das Unbewußtsein zurückkehrt, und auch jeder Gegenstand für dasselbe immerfort wieder aus dem Bewußtsein in das Unbewußtsein fällt. Ersetzt ist ihm dies allerdings theilweise dadurch, daß die Unterbrechung durch das Unbewußtsein (z. B. Schlaf,) den stetigen Zusammenhang des Bewußtseins nicht stört, sondern das letztere bei seiner Rückkehr in seine volle Integrität wieder versetzt wird, und daß die ins Unbewußtsein gekommenen Vorstellungen dennoch Eigenthum des Geistes bleiben und durch die Erinnerung auf's Leichteste und Schnellste wieder durch das Bewußtsein geführt werden können. Das Bewußtsein, dessen vollständiger Mangel bei den Thieren durch das Fehlen der Sprache erwiesen ist, da, bei dem Vorhandensein aller materiellen Stimmmittel und dem auch den Thieren nicht fehlenden Triebe nach Aeußerung, die Sprache ihnen eben nur gebricht, weil ihnen das Bewußtsein fehlt — dieses Bewußtsein also macht die ungeheure Kluft zwischen dem Menschen und den Thieren aus. Erst durch dieses erlangt der Geist eine Wesenhaftigkeit, erst dieses verleiht ihm die Selbstständigkeit einer eigenen, gesonderten Existenz, oder vielmehr der Geist ist nur da und thätig, wo er seiner selbst bewußt und von hier aus seine Operationen vornimmt. Es wird uns dies am klarsten werden, wenn wir einen Blick auf den Zustand werfen, den man Schlaf nennt, und in welchem dem Geiste das Bewußtsein fehlt. Auch in diesem Zustande gehen unaufhörlich Vorstellungen und Affekte durch den Geist, denn diese sind ja das Leben des Geistes, und können ihm so wenig jemals fehlen, wie dem körperlichen Leben das Assimiliren und Zersetzen. Aber wir wissen sie nicht, und sie sind daher für uns eigentlich gar nicht da. Daß sie auch im Schlafe durch den Geist gehen, erfahren wir bei dem Uebergang aus dem Schlafe zum Wachen; die letzten der Vorstellungen und Affekte, die im Schlafe durch unsern Geist gingen, werden

von dem Lichte des erwachenden Bewußtseins getroffen, sie bleiben uns eine kurze Zeit bewußt, und man nennt sie Träume. Je plötzlicher der Uebergang aus dem Schlafe zum Wachen war, desto schwerer gehen dergleichen Traumbilder in das Bewußtsein mit hinüber, je langsamer, desto weniger. Da wir stets, wenn wir geweckt werden, geträumt, d. h. Vorstellungen aus dem Schlafe mit herübergebracht haben, so ist erwiesen, daß wir während des ganzen Schlafes träumen, d. h. daß während jedes und allen Schlafes Vorstellungen und Affekte durch unseren Geist gehen. Dieselben treiben einander aber auf eine rein mechanische Weise aus Impulsen und Anknüpfungspunkten, die uns entgehen. Die Thätigkeit oder das Leben des Geistes ist während des Schlafes ohne das Wissen ihrer und ohne den Willen über sie. Einem solchen Zustande analog ist das geistige Leben, welches höher organisirten Thieren noch zugeschrieben werden kann, wenn man noch hinzu rechnet, daß bei ihnen die Summe der Vorstellungen und Affekte nur eine sehr geringe sein kann, weil in ihnen nicht wie bei dem Menschen dem unbewußten Zustande ein bewußter vorangegangen und eine Entfaltung und Entwickelung des Geistes nicht stattgefunden hat. Noch mehr wird dies erwiesen durch den Gegensatz des Bewußtseins, der in dem Thiere ist, nämlich den Instinkt. Eine instinktive Thätigkeit ist eine solche, die ohne Unterricht und Erfahrung vollzogen und nicht zu unmittelbarer Befriedigung des im Augenblicke vorhandenen Bedürfnisses, sondern zur Erreichung eines darüber hinausliegenden Zweckes vollbracht wird. Nicht die regelmäßigen und unwillkürlichen Bewegungen der leiblichen Organe, wie Herzschlag und Athemholen, und nicht was auf eine Berührung von außen oder ein unmittelbares Bedürfniß geschieht, darf als Instinkt bezeichnet werden. Wenn der Schmetterling den Saft aus einer Blume saugt, so befriedigt er damit ein augenblickliches physisches Bedürfniß; wenn er aber auf eine blüthenlose Staude fliegt, um auf die Blätter derselben seine Eier zu legen, weil jene die angemessenste Nahrung für seine noch ungeborene Nachkommenschaft sind, also um für ein künftiges Ding zu sorgen, zu dem er in der Gegenwart noch nicht die geringste Beziehung hat, so geschieht dies aus einem dunklen Antriebe, den man Instinkt nennt. Das schla-

gendste Merkmal des Instinktes ist, daß er vor aller Erfahrung oder Unterweisung da ist. Bei den Insekten sieht das Neugeborene seine Erzeuger niemals mit Augen, es kann also aus Unterricht und Nachahmung keinen Nutzen ziehen.[1]) Das zweite Merkmal des Instinktes besteht darin, daß er weder ausgebildet noch vervollkommnet werden kann, und dies sowohl bei dem Individuum wie bei der ganzen Gattung. Die spätere Generation zeigt keinen Fortschritt gegen die frühere, und bleibt hinter der nachfolgenden nicht zurück.[2]) Endlich ist der Instinkt eine Macht, der sich das Thier nicht entziehen kann, die es in den engen, unüberschreitbaren Pfad zwingt. Verrichtet daher der Instinkt öfter Dinge, die der mensch-

---

[1]) Die Biene, die eben aus ihrer wächsernen Wiege herauskommt, vollbringt am ersten Tage ihres Lebens die mannichfaltigsten und künstlichsten Verrichtungen ebenso geschickt wie die älteste Mitbewohnerin ihres Stockes. Sie schwärmt eben so sicher zu ihrem ersten Fluge nach den saftigsten Blumen aus und kehrt zu ihrem Stocke zurück, wie nach langer Zeit. — Noch ein Beispiel: Die Einsiedler-Wespe baut ein trichterförmiges Nest. Nachdem sie ihre Eier gelegt, schafft sie eine Anzahl lebendiger Raupen herbei und steckt sie in ein Loch, das sie in der Nähe eines jeden Eies angebracht hat. So sorgt sie für den jungen Wurm, daß er, sobald er aus dem Ei geschlüpft, hinlängliche Nahrung nahe bei der Hand finde, bis er groß genug, für sich selbst zu sorgen. Das Merkwürdigste aber ist, daß die Wespe den Raupen, bevor sie dieselben ins Nest schafft, eine Wunde beibringt, um sie für die Ruhe und das Leben des jungen Wurms unschädlich zu machen, ohne sie jedoch völlig zu tödten, da sie dann, in Verwesung übergehend, zur Aufbewahrung nicht tauglich wären. Die Wespe selbst aber nährt sich weder von Raupen, noch hat sie jemals eine Wespe gesehen, die für ihre Nachkommenschaft vorsorgt. Sie hat nie einen solchen Wurm gesehen, wie er aus ihrem Ei hervorkommt und kann nicht wissen, daß ihr Ei einen Wurm erzeugen wird; überdies ist sie längst todt, bevor der Wurm ins Dasein tritt. Sie wirkt demnach blindlings; ohne zu wissen, daß ihr Wirken einem nützlichen Zwecke diene, wirkt sie zu einem bestimmten und wichtigen Zwecke; ihre Handlungen stimmen mit denen aller Einsiedler-Wespen überein, die vor ihr gelebt haben und nach ihr leben werden; so daß wir genöthigt sind, diese nicht durch Unterricht erworbenen Fähigkeiten irgend einem steten Antrieb zuzuschreiben, der in der besondern Organisation der Wespe wurzelt.

[2]) Das Gewebe, das Euch die Spinne heute vor Eurem offenen Fenster aufhängt, indem sie jede Speiche ihres Rades und jede Masche des Kreisnetzes mit einem ihrer Beine sorgfältig abmißt, ist gerade ein solches Gewebe, wie es die Spinne seit uralter Zeit verfertigt hat, wo Athene in ihrer Eifersucht die Arachne in eine solche verwandelte.

lichen Vernunft unerreichbar sind, oder erst nach Jahrtausenden erreichbar wurden,[1]) so bleibt er desto unbeholfener, wenn das Thier aus der für dasselbe berechneten Umgebung herausgerissen wird.[2]) Alles dies, sind Eigenschaften, welche den Instinkt als den Gegensatz zum Bewußtsein erweisen. Dies sind daher die beiden Pole der thierischen und menschlichen Natur: der Instinkt im Thiere und das Bewußtsein im Menschen; sie stehen sich diametral gegenüber; der Instinkt ist nicht im Menschen, das Bewußtsein nicht im Thiere vorhanden.[3])

---

[1]) Vielleicht hat der Mensch niemals einen Bau aufgeführt, der an Vollkommenheit einer Honigwabe gleichkommt, die in ihren wundervollen mathematischen Verhältnissen Alles übertrifft. Die Wasserspinne webt sich einen Kokon, macht ihn wasserdicht und befestigt ihn mittels lockerer Fäden an die Blätter der Pflanzen, die auf dem Grunde eines stillen Teiches wachsen. Durch einen zu dem Behufe verfertigten Schlauch leitet sie die Luft von oben herein, die das Wasser durch eine unterhalb angebrachte Oeffnung hinausdrängt. So lebte diese Spinne in ihrem völlig trockenen Luftzimmerchen unter dem Wasser Jahrhunderte, bevor die Taucherglocke erfunden worden.

[2]) Lasset das Ei eines Spechtes von einem Vogel ausbrüten, der auf den Baumzweigen ein offenes Nest baut, so wird das Junge, wenn es groß genug ist, um in dem Neste umher zu wackeln, in der instinktiven Voraussetzung, es befinde sich in dem mütterlichen Neste, das in den Baum eingebohrt und mit einem engen Eingang von oben versehen ist, sicherlich über Bord stürzen.

[3]) Es ist dem Menschen ganz unmöglich, die Natur des Instinktes klar zu begreifen, weil er ihn nur als äußere Thatsache fassen kann, in sich selbst aber keine Spur davon vorfindet. Wir, gewohnt, unsere Thätigkeiten in erlernter Weise, oder nach eigener Kombination, in freier Entschließung, mit bewußter Absicht und mit gewählten Mitteln zu bewirken, begreifen nicht, wie man Etwas anders machen kann, ohne daß physikalische und chemische Gesetze im Spiele sind. Wer nun nicht etwa die Thätigkeiten, die die Begierden und Verrichtungen des organischen Lebens betreffen, zu den instinktiven rechnet, oder gar habituelle und automatische Handlungen mißverständlich dahin zählt, der wird zugeben müssen, daß der Mensch keine Spur von Instinkt zeigt. So viel steht fest, daß von jener Wunderbegabung, welche die Biene befähigt, ihre Zelle nach strengsten mathematischen Gesetzen zu bauen, oder die Schwalbe auf ihrem langen Fluge nach der Winterheimat leitet, oder auch nur die Vögel lange vor einem Regen ihr Gefieder ölen und glätten, oder die Ameisen, als ob sie Kenntniß von der elektrischen Beschaffenheit der Atmosphäre hätten, früh am Sommermorgen frische Sandhaufen um ihre Löcher gegen das spät am Tage, aber sicher eintreffende Unwetter aufwerfen läßt, daß, sagen wir, von dieser Wundergabe des Instinktes

Unterscheidet sich demnach der Mensch von der gesammten übrigen und bekannten Natur durch das Bewußtsein, so tritt er damit zugleich als gottebenbildliches Wesen auf. Allerdings ist das Bewußtsein Gottes unendlich über das menschliche erhaben, indem jenes sowohl immer und vollkommenes Bewußtsein ist, als auch alles Vorhandene mit Einem Male zugleich umfaßt, dennoch aber ist es dieselbe geistige Kraft, dieselbe geistige Existenz, der göttlichen analog.

b. Durch das Bewußtsein wird der Mensch erst zu einer Persönlichkeit. Alles, was seiner nicht bewußt ist, was sich also nicht als ein für sich existirendes, von allen übrigen gesondertes Wesen weiß, ist ein unmittelbarer Theil der Natur, und gehört dieser vollständig an. Indem aber dem Menschen durch den Wegfall des Instinkts eine ungeheure Menge Thätigkeiten zu freiem Walten überlassen worden, und indem nun das Bewußtsein das Verhalten der Dinge zum Menschen klar macht, ihn Ursache und Wirkung erkennen läßt, zugleich aber durch die Geselligkeit und durch die Entwickelung eine unermeßliche Fülle der Verhältnisse, der Ursachen und Wirkungen mehr herbeigeführt wird, mußte der Geist des Menschen noch eine Stufe höher steigen, und der freie Wille in ihm werden. Während in den übrigen Naturwesen die physikalischen und chemischen Gesetze, hierzu in den Thieren die Gewalten des Instinktes herrschen, besitzt der Mensch Freiheit des Willens, indem er überall, wo physikalische und chemische Gesetze nicht in zwingender Weise thätig sind, thut oder läßt nach der freien Entschließung, die er aus seinem Bewußtsein erfließen läßt. Es ist keine Sekunde in seinem bewußten Leben, wo der Mensch nicht unter tausend Dingen, die er thun könnte, irgend ein Bestimmtes wählt, was er, wenn er anders wollte, nicht ebenso gut auch unterlassen könnte. Ich schreibe; unter den zahllosen Worten, die ich schreiben könnte, schreibe ich gerade diese; ich könnte aber auch lesen, oder spatziren

---

im Menschen nichts vorhanden. Nur wenn in krankhafter Weise, im sogenannten Somnambulismus, das Sensorium zurücktritt und das Sonnengeflecht in der Bauchhöhle zur Lebenssonne wird, werden mit dem Zurückweichen des Bewußtseins ähnliche instinktive Erscheinungen, wie ein Zurücktreten des Menschen auf eine, wenn auch immer noch erhöhte thierische Stufe, beobachtet.

gehen, oder musiziren, oder mich ausruhen, oder essen, oder was noch Alles. Es ist also mein freier Wille, daß ich schreibe, was, wo und wie ich schreibe, eine Thätigkeit, die ich mit freiem Willen aus tausenden, welche ich auch vornehmen könnte, für diesen Augenblick wähle. Der Mensch ist also in der ununterbrochenen Ausübung seines freien Willens, so lange er sein bewußt ist. Mit dem Bewußtsein tritt der freie Wille ein, mit dem Aufhören jenes hört auch dieser auf. Allerdings ist die Freiheit des menschlichen Willens begrenzt, zuerst weil sie vom Bewußtsein selbst begrenzt ist, und über das dem Individuum Bewußte nicht hinausgehen kann, also auch überhaupt nur immer auf einen Gegenstand auf einmal sich beschränken muß; alsdann weil sie durch die allgemeinen Naturgesetze und durch das Maß der individuellen Kräfte im Besondern abgegrenzt wird; dahingegen kann der s. g. moralische Zwang nicht als eine Beschränkung hierher gerechnet werden, da er uns immer noch die Freiheit läßt, auch das Gegentheil zu thun. Setzt mir Jemand die Pistole auf die Brust, kann ich immer noch mich lieber tödten lassen, als das Verlangte thun. Aber diese Grenzen nehmen der Freiheit des Willens ihre Wahrheit und Bedeutung nicht. Selbst im Gefängnisse, angefesselt an eine Säule habe ich noch Freiheit des Willens; ich kann, und das ist ein ungeheurer Kreis freier Thätigkeit, meinen Geist walten lassen, wie ich will, ich kann Nahrung zu mir nehmen, oder nicht, ich kann sprechen, oder nicht, ich kann meinen Kopf an der Wand zerschmettern, oder nicht ff. Was man daher über und gegen die Freiheit des menschlichen Willens gefabelt hat, sie ist eine unleugbare Thatsache, welche nicht hinwegdisputirt werden kann, sie ist der volle Gegensatz zu allen Naturgewalten, zu allem Thierischen. — Obschon daher der göttliche Wille eine unbegrenzte Freiheit hat, und weder extensiv, noch intensiv eine Schranke besitzt, also über den menschlichen Willen und dessen Freiheit unendlich erhaben: so meldet diese doch das zweite Moment der Analogie, und der menschliche Geist ist durch die Freiheit des Willens ein gottebenbildlicher. —

c. Das Wesens des freien Willens liegt in der bei der Wahl der Thätigkeit vorwaltenden Absicht. Erst dadurch, daß die Handlung nicht aus Zufall, nicht aus einer unwillkürlichen oder unbe-

wußten Bewegung hervorgeht, sondern aus der Berechnung der ursächlichen und Wirkungsmomente und darum mit einer bestimmt gewollten Wirkung, erhält sie einen Inhalt und Werth. Indem nun aber der Mensch vermittelst des Bewußtseins in ein Verhältniß gestellt worden, zu Gott, zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und zu seinen Mitwesen, und die in seinen durch freien Willen vollführten Thätigkeiten enthaltene Absicht zu diesem Verhältniß in Beziehung steht, und auf dasselbe einwirkt, wird dieser Inhalt und Werth ein sittlicher. So wird das Bewußtsein des Menschen ein sittliches und sein Wille ein sittlicher. Je nachdem nämlich die Absicht in der frei gewollten Thätigkeit das Verhältniß zu Gott, sich selbst, seinen Nebenmenschen und Mitwesen befriedigt und fördert, oder stört und verletzt, ist Absicht und Thätigkeit sittlich gut oder sittlich schlecht (sittlich oder unsittlich). So wie mit dem Bewußtsein auch nothwendig der freie Wille, so ist mit diesem wiederum der sittliche Inhalt verbunden. Es erlangt jede aus freiem Willen hervorgehende That durch die darin liegende Absicht sofort einen sittlichen Inhalt, der aber mit dem Aufhören des freien Willens sofort aufhört. Hier ist es nun nicht allein die positive Handlung, welche einen sittlichen Inhalt hat, sondern eben so sehr die negative, in der Unthätigkeit, in der Unterlassung bestehend. Nicht die Absicht, Jemandem Schaden zuzufügen, allein ist unsittlich, sondern auch den Nutzen Anderer zu unterlassen, oder Hülfe, die ihnen zu leisten mir möglich ist, zu verweigern. Auch nicht davon hängt es ab, ob die Absicht zur That geworden, oder hieran verhindert worden, sondern die Absicht schon an sich hat ihren sittlichen Werth, ja oft selbst schon das Schwanken zwischen einer Absicht und ihrem Gegensatz, nur daß natürlich die sittliche Bedeutung wächst, je länger, bestimmter und energischer sie festgehalten wird. — Fehlt nun dem Thiere jedwede Absicht in seinen Thätigkeiten, weil es ihm an Freiheit des Willens und am Bewußtsein gebricht, so versteht es sich von selbst, daß es auch keinen sittlichen Inhalt und Werth haben kann, daß alle seine Thätigkeiten weder sittlich noch unsittlich sind, weil sie lediglich aus Unbewußtsein, aus Instinkt und unmittelbarem Bedürfniß hervorgehen. Das Thier hat gar kein eigentliches Verhältniß zu Gott und seinen Mitwesen, indem

es jenen nicht kennt, zu diesen nur den Naturgesetzen gemäß in Beziehung steht, und sogar zu sich selbst ist ihm das Verhältniß ein völlig gegebenes und unverrückbares. Die Sittlichkeit des Bewußtseins und des Willens ist daher das dritte und höchste Moment der Analogie mit Gott, der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Denn ist auch der sittliche Inhalt Gottes der vollkommene, die Allheiligkeit, und hat Gott sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen aus eigenem, unbeschränkt freiem Willen erst selbst geschaffen, ist also auch in diesem Moment Gott unendlich über den Menschen erhaben, so hat doch der Mensch immerhin sittlichen Inhalt, und während bei dem Thiere nichts gut und nichts schlecht, nichts wahr und nichts unwahr ist, ist bei dem Menschen gut und wahr was auch bei Gott gut und wahr ist, und das Gegentheil. — So beruhet die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes in dem Bewußtsein, dem freien Willen und dem sittlichen Inhalte, also die ganze Wesenheit des menschlichen Geistes ist Gottebenbildlich.

„Da Gott Adam schuf, machte er ihn in Gottes Aehnlichkeit.“ (1 Mos. 5, 1. Vgl. 9, 6.)

„Und Gott sprach: Wir wollen Menschen machen in unserm Bilde nach unserer Aehnlichkeit.“ (1 Mos. 1, 26.)

In der Schöpfungsgeschichte ist zu beachten, daß, während bei den großen Daseinsformen und den Weltkörpern ein gewissermaßen indifferentes יהי (1 Mos. 1, 3. 6. 14.), oder analog יקוו (V. 9.), ישרצו (V. 20.) gebraucht werden, um nur eine Veränderung der betreffenden Materie durch Gottes Wort anzudeuten, bei den Pflanzen und Thieren תוציא (24) תדשא הארץ (11) angewendet werden, welche eine productive Thätigkeit der Erde selbst bezeichnen, die Schöpfung des Menschen aber durch נעשה eingeführt wird, so daß Gott bei dem Menschen als unmittelbar selbst productiv erscheint. Wenn nämlich in jenen Ausdrücken eine Verarbeitung der Erde in die Pflanzen und Thiere offenbar bezeichnet ist, so liegt auch in dem נעשה eine Verarbeitung göttlichen Geistes in das Wesen des Menschen. Das נעשה bedeutet also, daß bei der Schöpfung des Menschen göttlicher Geist selbst eingeschaffen. (S. unser Bibelwerk Th. I. S. 6.) — בצלמנו כדמותנו „in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkelt.“ צלם ist in der gewöhnlichen Sprachweise eine Bildsäule, überhaupt ohne Wesenheit und Inhalt (Ps. 30, 7. 73, 20.), und bedeutet also die Ausprägung des Geistigen im körperlichen Umriß. דמות ist die Aehnlichkeit des Wesentlichen. Der Gebrauch beider Wörter

hier deutet demnach auf den ganzen Menschen, auf seine Totalität. Gott will dem körperlichen Wesen einen gottähnlichen Geist einflößen, und deshalb muß auch dieser Körper eine besondere Ausprägung des göttlichen Geistes erhalten, um als Werkzeug und Hülle des gottähnlichen Geistes dienen zu können, und so die Harmonie zwischen Körper und Geist im Menschen vollständig zu machen. (S. das. S. 7.) —

Die talmudische Agada wußte die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes nur in äußerlichen Momenten zu fassen. Sie sagt Berachoth 10, 1.; „Wie Gott die ganze Welt füllet, so füllet die Seele den ganzen Körper, wie Gott sieht und nicht gesehen wird, so sieht die Seele und wird nicht gesehen; wie Gott die ganze Welt nährt, so nährt die Seele den ganzen Körper; wie Gott rein, so ist auch die Seele rein; wie Gott im Innersten wohnet, so wohnt die Seele im Innersten." —

3. Was den menschlichen Geist wesentlich charakterisirt, und was ihn faktisch von allem unterscheidet, das auf dem thierischen Gebiete zur Erscheinung kommt, ist die Entwickelungsfähigkeit, ist die Entwickelung im Individuum und in der Gattung. Während der menschliche Körper ganz wie der thierische in organischer Entwickelung abkreist, findet in dem menschlichen Geiste sowohl für das Individuum als für die Gattung eine fortschreitende Entwickelung statt. Es giebt kein hülfloseres Geschöpf als das menschliche Kind, wenn es geboren worden; seiner Glieder nicht mächtig, der Außenwelt noch ganz verschlossen, lediglich im Schlummerzustande befindlich, kaum verstehend, an die Mutterbrust gelegt, die Nahrung aus derselben zu ziehen, würde es elendiglich umkommen, wenn nicht mit Vernunft begabte Eltern mit außerordentlicher Vor- und Umsicht Alles für dasselbe vorbereiteten. Wie der Instinkt des Menschenkindes so schwach ist, daß er nicht ausreicht, es zu erhalten, so würde der weitestgehende Instinkt eines Mutterthieres nicht ausreichen, die Bedingungen zur Erhaltung eines solchen Kindes zu erfüllen, so daß also das Menschenkind in seiner natürlichen Beschaffenheit vernunftbegabte, erfahrene, entwickelte Eltern voraussetzt. Während ferner das junge Thier die Stadien der Entwickelung rasch durchläuft, und nach Stunden, Tagen, höchstens Wochen völlig fertig ist, der Mutter nicht mehr bedarf und Alles kann, was das Thier während seines ganzen Lebens an Fähigkeiten und Fertigkeiten erreicht: geht die Entwickelung des Menschenkindes sehr langsam vor sich, es erhält sich viele Jahre in der

Abhängigkeit von den Eltern und hat die Reife erst erlangt, wenn die meisten und größten Säugethiere bereits zum Lebensende neigen. So wird das Thier mit einer Menge von Können und Wissen geboren, indeß dem Menschenkinde davon Alles fehlt. Hingegen lernt das Thier von seinen Eltern Nichts [1]); eine Mittheilung von einer Generation zur andern findet nicht statt; das Thier lernt Nichts zu, macht keine Erfahrung und übergiebt sie nicht dem nachfolgenden Geschlechte. Das Gegentheil bei dem Menschen. Das menschliche Individuum entwickelt seine geistigen Kräfte durch sein ganzes Leben hindurch, und dies geschieht unter der Einwirkung und Mittheilung der vorhergehenden, ja aller vorhergehenden Generationen, wodurch es denn zugleich geschieht, daß die gesammte Gattung ebenso in fortschreitender Entwickelung begriffen ist. Wenn, wie oben gesagt, das menschliche Kind sich sehr langsam entwickelt, so ist dies doch nur der Zeit nach verhältnißmäßig zum Thiere zu verstehen. An sich und inhaltlich entwickelt sich der menschliche Geist in dem Kinde außerordentlich schnell, ja in den ersten Jahren mit viel größerer Energie als in seinem weiteren Leben. Rousseau meint, der größte Schritt, den der Mensch thue, sei, wenn das Kind seine Mutter oder seine Amme erkennen lernt, weil es damit die charakteristischen Merkmale dieser einen Person von denen der Millionen anderer Menschen zu unterscheiden versteht. Dies mag dahin gestellt bleiben; aber nehmen wir vielleicht ein dreijähriges, nur ganz gewöhnlich vorgeschrittenes Kind, welche ungeheure Menge von Vorstellungen und Begriffen aus der es umgebenden, ihm völlig unbekannten Welt hat es sich angeeignet, welch' einen umfassenden Schatz aus dem Wörterbuche seiner Muttersprache zur Bezeichnung zahlloser Gegenstände und Eigenschaften hat es bereits erworben, mit welcher Leichtigkeit handhabt es die Satzbildung und den Periodenbau, und wie beruht dies Alles auf schon sehr kräftiger Ausbildung aller seiner Geistesfähigkeiten. — In den verschiedenen Lebensaltern treten im menschlichen Geiste nach einander vorwiegend die einzelnen Geisteskräfte hervor, und beherrschen

---

[1]) Wenn die Vogeleltern ihre Jungen fliegen zu lehren scheinen, so ist dies Nichts, als daß sie ihnen Gelegenheit geben, zu fliegen und sich darin zu üben, und sie dabei vor dem Fallen schützen.

die anderen. Der kindliche Geist zeichnet sich bis zur Pubertät durch seine Auffassungskraft aus, vermittelst derer er vermag sich die vielfältigsten Kenntnisse und auf sehr verschiedenem Gebiete zu erwerben, sowie durch die Schmiegsamkeit seines Gedächtnisses das Erlernte festzuhalten. Mit dem Jünglingsalter tritt aber die Einbildungskraft in den Vordergrund, unter deren Herrschaft zugleich die Leidenschaften erwachen und prädominiren. Je weiter aber der Mensch im Leben vorschreitet, der Jüngling zum Mann wird, blaßt die Phantasie ab, und der Verstand nimmt ihre Stelle ein, wie ebenfalls die Leidenschaft durch Besonnenheit und Selbstbeherrschung gezügelt wird. Auch der Verstand entwickelt sich, und wird mehr oder weniger zum philosophischen Denken, bis im höheren Lebensalter die Anschauung der Wirklichkeit, die Erwägung derselben nach ihren verschiedenen Seiten und die Beurtheilung ihres Inhaltes und Werthes nach ihren verschiedenartigen Wirkungen Platz greifen. In gleicher Weise sind es auch verschiedene Leidenschaften, welche durch die Lebensalter des Menschen im Allgemeinen gehen; die Geschlechtsliebe, der Ehrgeiz und die Besitzsucht folgen nach einander als Beherrscherinnen des menschlichen Geistes. Auf diese Weise schwächt sich auf der folgenden Stufe immer Etwas ab, wofür ein Anderes eine größere Energie erlangt, als ob eben alle Kräfte des Geistes ihre Entwickelungszeit durchmachen, und eine gewisse Höhe und Intensivität erlangen sollen. — Hier ist es, wo die Frage aufgeworfen wird, warum, wenn der Geist jedes menschlichen Individuums sich während des Lebens auf Erden fortschreitend zu entwickeln bestimmt ist, im höheren Lebensalter eine rückgängige Bewegung stattfindet, und viel von dem wieder verliert, was er gewonnen hat? Wir können die Richtigkeit der dieser Frage zu Grunde liegenden Voraussetzungen nicht so zugeben; wir sahen vielmehr oben, daß auch im Greisenalter eine eigenthümliche geistige Entwicklung vorhanden ist, die ihrer hohen Bedeutung nicht ermangelt; Die Auffassungskraft, die Einbildungskraft, der logische Scharfsinn und mit ihnen die schöpferische Fähigkeit sind allerdings zurückgetreten; dafür aber die allseitige Beurtheilung, die erfahrungsmäßige Behandlung und die Beharrlichkeit vorherrschend geworden. So sagt die h. Schrift: „Noch treiben sie im Greisenalter, sind

saftvoll und belaubt.“ [1]) Ein Verschlummern der geistigen Kräfte tritt allerdings nur im höchsten Greisenalter ein. Damit sind aber die großen Resultate der geistigen Entwicklung durchaus nicht verloren. Wenn ein Wanderer am Morgen ausgegangen, den Tag über durch weite Länderstrecken, durch Dörfer und Städte, durch Fluren und Wälder gezogen, über Ströme gesetzt, Berge überstiegen, somit Vieles geschaut, Vieler Landschaften und Menschenwerke Bild in sich aufgenommen hat, und der Abend senkt sich, er ist körperlich und geistig ermüdet und schleppt sich matt und langsam zur Herberge hin; da kann sich das prächtigste Abendroth am Himmel zeigen, die herrlichste Landschaft sich um ihn breiten, und vor seinen Augen das Eigenthümlichste geschehen, es vermag ihm keine Bewunderung mehr abzugewinnen, er nimmt es nicht mehr in sich auf, kaum daß er darauf merkt, bis er die Lagerstätte und den Schlummer gefunden. Aber hat er damit auch nur Etwas von dem Gewinn des Tages verloren? Wenn er am anderen Morgen erwacht, besitzt er nicht die Erinnerungen alles dessen, was er am Tage zuvor gesehen, die Kenntniß dessen, was er erfahren, die Vorstellungen von dem, was er gewahrte, die Bildung und Entwicklung der Kräfte, welche die Erlebnisse des verflossenen Tages in ihm erwirkt hatten? Sein Geist ist so, wie er gewesen, bevor er von den Anstrengungen des Tages und der Fülle des Erlebten müde und abgespannt worden, ist unverändert durch den Schlummer gegangen und zum neuen Tage frisch erwacht. Also auch im Leben des Menschen. — Wenn auch bei den Gebresten des Alters,

---

[1]) Allerdings läßt es sich in unserer Zeit nicht verkennen, daß seit einem Jahrhundert die Thatkraft vorherrschend und ein solcher Geist der Beweglichkeit im öffentlichen wie häuslichen Leben, in Wissenschaft und Industrie, in Handel und Besitz, kurz in allen Beziehungen und Richtungen des menschlichen Lebens eingetreten ist, daß der geistige Werth des höheren Alters davor zurückgewichen. Allein bei allen alten Völkern ward der höchste Rath und die Verwaltung des Staates mit Greisenalter identisch verstanden, bei den Israeliten hießen die Vorsteher des Volkes זקנים, der höchste Rath in Athen *γερουσία*, in Rom senatus ff., überall demnach den Namen vom höhern Lebensalter entlehnend. In der jüngern Zeit haben übrigens merkwürdig zahlreiche Beispiele die Thatkraft und Geistesfrische auch des Greisenalters erwiesen, wie Blücher, Metternich, Humboldt, Rauch, Dahlmann, Arndt, Palmerston, ff. ff.

der Abstumpfung der Sinnesorgane und des Nervensystems, so wie bei der durch die Anstrengungen, Affekte, Sorgen ff. hervorgebrachten Abspannung des Geistes dieser seine Spannkraft und Energie im hohen Alter verliert, so bleibt er doch unverändert im Besitze seiner erweiterten, geübten und entfalteten Kräfte, seiner Richtung, seines Charakters, seiner Anschauungen und Ueberzeugungen, die in ihrer ganzen Lebendigkeit wieder erscheinen, sobald jene Abspannung gewichen sein und keine abgenutzten Sinneswerkzeuge ihn länger beengen werden. — Vor Allem dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß es eigentlich nicht auf die Summe der erlangten Kenntnisse und Begriffe ankommt, als vielmehr auf das Erwecken, Ueben, Entfalten und Ausbilden der Geisteskräfte, auch nicht allein auf die intellektuellen, als vielmehr auch auf die ethischen, auf das Erwachen der Leidenschaften, deren Zügelung und Beherrschung, die Unterdrückung der niederen und gemeinen, die Bildung der edleren und höheren. Es ist daher die Entwicklung durchaus nicht an Stand, Beschäftigung und Besitz, an Gelehrsamkeit oder die sogenannte Bildung gebunden; unter allen möglichen Verhältnissen findet sie statt, jeder Kampf, jede Bedrängniß fördert sie, jede Schwierigkeit begünstigt sie, und sie erreicht daher in intellektueller wie ethischer Beziehung eine ausgezeichnete Höhe, oft unter äußerlichen Umständen, welche die ungünstigsten, hemmendsten scheinen könnten. — Endlich ist zu bemerken, daß auch eine Entwickelung in malam partem immer doch eine Entwickelung ist, so daß selbst ein Verbrecher den allgemeinen Zweck des menschlichen Lebens auf Erden insofern nicht verfehlt hat, als eine, wenn auch leider sündige Entfaltung seines Geistes, und zwar gerade bei ihm oft mit großer Intensität stattgefunden hat.

Diese Entwickelung jedes menschlichen Individuums wird aber vorzugsweise durch die Einwirkung der früheren Geschlechter auf die nachfolgenden gefördert. Von den ersten Liebkosungen der Mutter an beginnt die Erziehung des aufwachsenden Geschlechtes. Eltern, die anderen Verwandten, Geschwister, die umgebenden Personen und die Lehrer wirken wetteifernd auf den Geist des jungen Menschen, um seine intellektuellen und ethischen Kräfte zu wecken und nach einer bestimmten Richtung hin zu bilden, und auf ihn zu übertragen,

was sie selbst erlernt und erfahren haben. Seit der Erfindung der Schrift und noch mehr der Buchdruckerkunst, so wie seit der Verallgemeinerung des Unterrichts, ist diese Einwirkung anderer Persönlichkeiten, nicht mehr auf die an Zeit und Raum nahen beschränkt, sondern durch das Lesen von Schriften werden wir von den entferntesten und durch Jahrtausende von uns getrennten Menschen belehrt, gebildet und beeinflußt. Wenn auch die ihrer bewußte Erziehung, so wie der in bestimmten Lehranstalten beabsichtigte Unterricht aufhört, so setzt sich doch der entwickelnde Einfluß anderer Menschen durch das ganze Leben hindurch fort. Mitten in die Gesellschaft versetzt, in unaufhörliche Berührungen mit den verschiedenartigsten Personen kommend, durch Wort und That von ihnen auf's Mannichfaltigste beeinflußt, tausendfache Erfahrungen machend, kann er aus sich selbst viel weniger entwickeln, als es durch Andere geschieht. — Ist somit der Einfluß des vorhergehenden auf das nachfolgende Geschlecht ein unmittelbarer, und wird schon dadurch der Fortschritt jeder späteren Generation als ein nothwendiger erkannt, indem die Söhne immer auf den Schultern der Väter stehen, und die Erfolge dieser auf jene übertragen werden, so wird dies, wie wir bereits angedeutet, dadurch vermehrt, daß der Mensch sowohl das Gedächtniß der vorzüglichsten Begebenheiten und Persönlichkeiten vermittelst der Geschichte zu bewahren, als auch die bedeutendsten Erzeugnisse des Geistes aller Völker und Jahrhunderte, zum Theil auch der Kunst und der Technik zu erhalten versteht, wodurch denn die Resultate aller Zeiten für die spätesten Geschlechter erhalten werden und für sie wirksam bleiben. — Wie sehr daher auch ältere und neuere Sophisten die Grenzlinien zwischen Menschen- und Thierwelt zu verwirren, ihre Marksteine zu verrücken gesucht haben: die unleugbare Thatsache, daß das Thierindividuum niemals weiter geht, als es in seiner ersten Entwickelungszeit gekommen, und daß die Thiergattungen in der ganzen geschichtlichen Zeit niemals einen Fortschritt gezeigt, so daß die Spinne vor Jahrtausenden ihr Gewebe, die Biene ihre Zelle auf's Genaueste so wie die jetzt lebende geformt hat, während sowohl das Menschenindividuum als auch die Menschengattung immer fort sich entwickelt und fortschreitet, daß bei den Thieren niemals eine Uebertragung der

Kenntnisse und Erfahrungen von einem früheren Geschlechte auf ein späteres stattfindet, wie dies bei jedem einzelnen Menschen der Fall ist, stößt alle ihre Sophismen um, zeigt die unendliche Verschiedenheit zwischen Thier und Mensch in Wesen und Bestimmung, erweist von Neuem die Selbstständigkeit des menschlichen Geistes, mit welchem die geistigen Rudimente des selbst bedeutendsten Thierlebens eine Vergleichung nicht zulassen. —

4. Beruht das Dasein des Menschen als solcher in der Verbindung dieses Körpers (1) mit diesem Geiste (2. 3.), so heißt Tod die Aufhebung dieser Verbindung, die Trennung des Körpers und des Geistes von einander. Es geschieht dies dadurch, daß der Körper das organische Leben verliert, und nur noch als physikalischer Körper existirt, daher den chemischen und physikalischen Gesetzen allein unterworfen bleibt, demnach nur unter ganz besonderen Umständen, wie ein hoher Grad von Kälte u. dgl. nicht der Zersetzung, der völligen Auflösung in seine Elemente und Urstoffe anheimfällt. Mit dem Aufhören des organischen Lebens hört eben der Körper in allen seinen Organen auf, Werkzeug des Geistes zu sein und sein zu können. Da nun, wie oben erwiesen worden, der Geist ein selbstständiges Wesen ist, eine substanzielle Existenz hat, so besteht er auch nach der Aufhebung der Verbindung mit dem Körper, also nach dem Tode fort: er ist unsterblich. So wie der Geist mit dem Erwachen aus dem Schlafe, oder aus einer Ohnmacht vollständig als derselbe erscheint, wie er zur Zeit des Einschlafens, oder des Beginns der Ohnmacht gewesen ist, also auch bei der äußersten Schwächung und Stockung des organischen Lebens, d. i. seiner Verbindung mit dem Körper fortexistirte, und während des Schlafes oder der Ohnmacht durch Traumbilder seine Thätigkeit erweist, so auch bei und nach dem gänzlichen Ende jener Verbindung. Unter Unsterblichkeit des Geistes muß aber die Fortexistenz desselben in seiner Individualität, in seiner Eigenthümlichkeit und Persönlichkeit verstanden werden. Wenn Einige von einem Aufgehen des Geistes in Gott, oder, wie sie sagen, der Seele in die Weltseele, nach dem Tode sprachen, so wäre dies nur scheinbar eine Unsterblichkeit, eine Täuschung, die auf den Mißbrauch des Wortes hinausläuft. Denn so wenig wie wir die Zersetzung unsres Leichnams, die übrig bleibenden, oder in andere

Körper übergegangenen Atome desselben eine Fortexistenz des menschlichen Körpers als solcher nennen können, da ja nur die Kombination dieser Atome zu unsrem Körper den menschlichen Körper ausmacht: ebenso wenig könnten wir den Geist als fortexistirend anerkennen, wenn er in ein allgemeines Dasein aufgegangen, in welchem sich Alles verloren hätte, was sein eigenthümliches und selbstständiges Wesen ausmacht. Die israelitische Religion lehrt also die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes als eines eigenthümlichen und selbstständigen Wesens nach dem Tode. Es beginnt für den Geist mit dem Tode ein neues, wie man es nennt, jenseitiges Leben, das zwar für ihn mit der Beschaffenheit anhebt, mit der Ausbildung und Entwicklung, welche der Geist im diesseitigen Leben erreicht hatte, sofort aber dadurch eine ganz neue Gestaltung annimmt, als er nicht mehr an den Körper gebunden, von den Sinnesorganen bedingt und beschränkt ist, also eine Entfaltung und Entwicklung ganz neuer Art eintritt. Ist hiermit schon von selbst gegeben, daß durch den Wegfall der Sinnlichkeit und ihrer Bedürfnisse, sowie durch den Austritt aus der irdischen Gesellschaftlichkeit und ihren Bedingungen, und mit der Unabhängigkeit von den Sinnesorganen viele Irrungen und Irrthümer für den Geist verschwinden, so tritt mit dem Leben im Jenseits auch nothwendig eine sittliche Ausgleichung, Sühnung und Läuterung ein, welche von der Religion als Belohnung und Bestrafung, als göttliches Gericht bezüglich der Gesinnungen und Handlungen während des diesseitigen Lebens, soweit diese von dem Menschen als selbstbewußtem und mit freiem Willen begabten Wesen ausgegangen, bezeichnet und gelehrt wird. Hiermit schließt aber die israelitische Religionslehre ab; wie das Leben im Jenseits zu denken, wie insonders Belohnung und Bestrafung vorzustellen seien, darüber spricht sie sich nicht aus, und wenn auch während der verschiedenen Phasen des Judenthums verschiedene, zum Theil sehr sinnliche Vorstellungen und Ausmalereien darüber zum Vorschein kamen, so gehörten diese doch nur der Zeit, den Umgebungen und der Masse an, und wurden keinenfalls zu Lehrsätzen oder Glaubensdogmen.

Den Materialisten gegenüber, welche den Geist für wesenlos erklären und nur für eine Thätigkeit des Gehirns ausgeben, macht

die Gotteslehre folgende Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes geltend.

a. Geschichtlich. Die Unsterblichkeitslehre findet ihren ersten Beweisgrund in der Uebereinstimmung aller Völker und Zeiten, dem consensus omnium. Man fand diese Lehre als durchaus vorherrschend bei allen Völkern aller Zeiten und Zonen, höchstens mit Ausnahme einiger weniger der rohesten und stumpfsinnigsten. Jede fortschreitende Kultur machte diesen Glauben nur intensiver, wenn auch geläuterter, und nur die Zeit des Verfalls und der Zersetzung einer Nation und ihrer Kultur brachte den Zweifel an die Fortdauer des Geistes in einer größeren Zahl Individuen hervor. Es kommt nun darauf am wenigsten an, welche Vorstellung die Völkerstämme und die Religionen von der Art und Weise dieser Fortexistenz hatten und haben, ob sie dieselbe grobsinnlich oder feingeistig sich ausmalten, die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des Geistes war bei ihnen vorhanden. Ob die Inder und Egypter den Geist in immer neuen körperlichen Hüllen aufwärts oder abwärts wiedergeboren werden ließen (Metempsychose oder Palingenesie); ob die Griechen und Römer die Todten vor drei unterirdische Richter gelangen und nach ihren Thaten zu den verschiedenartigsten sinnlichen Strafen verurtheilt werden ließen; ob die alten Germanen die auf dem Schlachtfelde gefallenen Helden zur Walhalla emporgehoben glaubten, wo sie täglich den immer wieder auflebenden Eber jagten und Meth tranken, während die eines natürlichen Todes Gestorbenen in das Schattenreich der Hela wanderten, und die Indianer die Geschiedenen nach den Jagdgründen ihrer Väter versetzten, wo sie sich stets der glücklichsten Jagd erfreuen; ob die katholische Kirche ein Paradies der Gläubigen und ein Fegefeuer der Ungläubigen und Sündhaften lehrt, der Islam mit orientalischem Feuer das Wohlleben der Gläubigen von Houri's bedient, findet, während die Ungläubigen von zahllosen Teufeln in die Hölle geschleppt werden — alles Dies ist vom Gesichtspunkte unseres Argumentes gleichgültig, insofern sie dennoch Alle und Alle in dem Glauben an die Unsterblichkeit übereinstimmen. Wie demnach der Glaube an das Dasein einer Gottheit in der gesammten Menschheit existirt und so faktisch als eine vom Menschengeiste untrennbare Bedingung

seines Lebens sich darthut: so auch der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode. Die geschichtliche Uebereinstimmung aller Völker und Zeiten ist so der faktische Beweis für dieselbe.

b. Aus dem Wesen Gottes heraus, und zwar α) aus der Weisheit Gottes. Wenn der Mensch ein zur Entwickelung angelegtes und bestimmtes, darum zuerst aus dem unvollkommensten Zustande herausstrebendes Geschöpf ist, so bleibt er doch auf Erden in jeder Beziehung unvollendet, selbst bei höchster Lebensdauer ein genügendes Maß der Entwickelung nicht erreichend, um wie viel weniger, da der Tod oft in der Mitte, oft im Anfang seines Lebens über ihn kommt. Alle Geschöpfe, namentlich auch das Thier, sind ein jedes ein Ganzes, in sich abgeschlossen, ganz das, als was und wozu sie geschaffen sind; der Mensch hingegen bleibt in allen seinen geistigen Kräften und Richtungen, in intellektueller wie sittlicher Beziehung, im Können, Wollen und Thun ganz unvollendet, in Nichts abgerundet, überall mangel- und lückenhaft, immer zwischen Gut und Bös, zwischen Recht und Unrecht schwankend. Während demnach jede Entwickelung nothwendig ihr bestimmtes Ziel haben muß, wenn sie eine richtig angelegte und mit den angemessenen Mitteln versehene sein soll, erreicht der Mensch dieses Ziel niemals; während er zum Höchsten angelegt ist, eine höchste Natur, bleibt er mitten in das Gemeine hineingeworfen, mit dem er immerfort zu kämpfen hat, ohne es anders als auf Momente überwinden zu können. Demnach wäre der Mensch eine völlig verfehlte Schöpfung, bruchstückartig, ein Widerspruch in sich selbst, der Weisheit Gottes nach allen Seiten hin nirgends entsprechend, wenn mit dem Tode das Ende seines Daseins eintreten, wenn der menschliche Geist nicht aus dem Diesseits in ein weiteres, freieres Dasein übergehen würde, in welchem seine Entwickelung eine höhere, seinem Maße und Ziele zustrebende sein werde. — Nicht minder β) aus der Gerechtigkeit Gottes. Das Leben des Menschen ist von dem ersten Erwachen seines Selbstbewußtseins an voll Mühen, Gefahren, Sorgen, Schrecken, stürmischer Leidenschaften, Schmerzen und Leiden. Das Thier mit seinen geringen Bedürfnissen, ohne Erfahrung, daher auch ohne Besorgniß und Beängstigung für die Zukunft, selbst den Tod nicht ahnend, ohne

Pflichten, ohne alle geistige Arbeit, füllt daher seine Existenz ganz aus, hat mit jeder Minute sein Leben beendet, da es eben in jeder Minute sein Dasein vollendet hat. Ihm gegenüber steht der Mensch, mit jedem Grad einer höheren Begabung auch mit einer höherern Aufgabe und Mühewaltung belastet, mit jedem feineren Gefühl zu schwierigeren Kämpfen, zu stürmischeren Leidenschaften ausersehen, von seinen gesellschaftlichen Verhältnissen tausendfach mehr beschwert als erleichtert. Man sage nicht, daß der Mensch den größten Theil seiner Beschwerden sich selbst geschaffen, daß er, aus der Einfachheit der Natur herausgeschritten, bei Weitem mehr um das zu kämpfen hat, was ihm entbehrlich wäre, als um das, was ihm vom Schöpfer selbst als nothwendig gesetzt ist. Denn die göttliche Vorsehung selbst hat sowohl des Menschen Natur dahin angelegt und dazu eingerichtet, als auch ihn dahin geleitet, wohin er als Gattung gelangt ist, und so wird der einzelne Mensch in eine Komplikation hineingeboren, die er aufzulösen und umzugestalten weder berufen noch befähigt ist. Sehen wir nun vom Leben der Gattung ab und auf das des Einzelnen, so gewahren wir in zahllosen Beispielen, daß weder die dauernd glücklichen noch die dauernd unglücklichen Verhältnisse nach Verdienst und Schuld bemessen und vertheilt werden; wir gewahren sehr oft den Gerechten und Schuldlosen unter der drückendsten Bürde gebeugt, während die freundlichsten und angenehmsten Verhältnisse den Hartherzigen und Sündhaften umgeben und tragen. Aber selbst abgesehen hiervon, ist es den Menschen nur in seltenen Augenblicken seines Lebens gegeben, sich völlig befriedigt zu sehen; selbst in die glücklichsten Ereignisse, Zustände, Momente drängen sich störende Gefühle und Zufälle ein, und durch das ganze Leben des Menschen gehen Verlangen, Sehnsucht, Streben, die ihn niemals zu einem völlig befriedigten Wesen werden lassen. Es würde daher keineswegs mit der Gerechtigkeit Gottes übereinstimmen, wenn dieses ganze, chaotische Gewühl des menschlichen Wesens mit dem Tode plötzlich beendet wäre, wenn nicht in einem jenseitigen Leben die Ausgleichung aller dieser Uebel bevorstände, die Räthsel gelöst, die Sehnsucht befriedigt, das Weh in Harmonie, der Sturm in Frieden aufgelöst würde.

c. Aus dem Wesen des Menschen selbst. α) In der Schöpfung Gottes ist Nichts vergänglich. Die Stoffmasse im Ganzen wie in ihren Elementen oder Urstoffen und deren Atomen erleidet weder eine Vermehrung noch eine Verminderung. Es findet daher nur ein beständiger Wechsel in der Zusammen- und Zersetzung der Elemente und Atome zu individuellen Körpern statt. Das Aufhören eines Körpers besteht nur in dem Aufhören dieses individuellen Körpers als solchen, die Elemente und Atome, aus denen er bis dahin zusammengesetzt war, gehen aus einander und durch eine neue Zusammensetzung in andere Körper über. Muß demnach auch der menschliche Geist unvergänglich sein, so ist er im Gegensatz zum Körper, ein nicht zusammengesetztes Wesen, das weder aus Gliedern und Theilen, noch aus Elementen und Atomen besteht; er ist eine Einheit (s. § 3); er kann daher nicht in seine Theile zerfallen, sich nicht in seine Elemente und Atome zersetzen, er kann daher nicht aufhören zu sein, sondern muß als das bestehen bleiben, was er ist, als ein individuelles, geistiges Wesen auch nach der Trennung vom Körper, nach dem Tode. — β) Das Selbstbewußtsein des Menschen setzt sich als ein Ich; es besteht eben darin, sich als ein besonderes Wesen zu fühlen und zu begreifen, als ein Wesen, das ein anderes wie alle vorhandenen übrigen Wesen ist, von denen wohl viele zu ihnen in Beziehung stehen, immer aber von ihm verschieden und getrennt sind. Bei allem Wechsel der Gedanken und Gefühle, die durch den Geist gehen, bei allem Wandel der Beziehungen, Verhältnisse, Zustände, deren sich der Geist bewußt wird, bei allem Fortgang der eigenen Entwickelung, fühlt sich dieses Ich ununterbrochen, und als ein einiges für sich Bestehendes, Selbstständiges. Wird das Selbstbewußtsein durch Schlaf oder Ohnmacht unterbrochen so ersteht doch das Ich bei dem ersten Schimmer des Selbstbewußtseins wieder ganz als dasselbe; und selbst in der Traumwelt, wo eben das Selbstbewußtsein wieder Kenntniß von den Vorstellungen und Gefühlen des Geistes erhält, ohne schon wieder Herr darüber zu sein, ist das Ich wieder da. Dieses Ich kann daher sein Aufhören gar nicht begreifen, und selbst der Leugner der Unsterblichkeit wird das Aufhören seines Ich's nur als ein Faktum annehmen, zu dessen Anerkenntniß er sich zwingt, ohne daß seinem

Geiste ein Begriff dafür möglich ist. Es ist daher die ganze Natur des Ichs auf eine beständige Existenz desselben gegründet, und das Faktum, daß das Ich sein Aufhören nicht zu begreifen vermag, räumt das dem Leugner erscheinende Faktum seines Aufhörens hinweg. — Hierzu tritt γ) der ganze Inhalt des Menschengeistes, der durchaus auf die Unsterblichkeit angelegt ist. Der Menschengeist ist hienieden vielmehr geeignet, die Fragen aufzustellen, als ihre Beantwortung zu finden, die Dinge nach ihren verschiedenen Seiten kennen zu lernen und zu beobachten, als ihre Wesenheit zu erkennen, und nur in sehr bedingter Weise vermag er zwischen Licht und Dunkel, zwischen Glauben und Zweifel, zwischen richtigem und irrigem Erfassen hindurch die Wahrheit zu ergründen. Wie aber die Fülle der Fragen ohne sichere Antwort, so ist ihm auch die beständige Sehnsucht, das unaufhörliche Verlangen gegeben, ohne daß ihm die Befriedigung gewährt wäre. Die Richtung des Menschengeistes, selbst im rohesten und ungebildetsten Individuum, ist nach oben, während seine Flügel nur einen geringen Aufschwung zu nehmen vermögen, und auch hierbei von hundert loseren oder strafferen Fäden nach unten festgehalten werden. Für seinen ganzen wesentlichen Inhalt findet daher der Menschengeist eine Lösung nur in der Unsterblichkeit, die Beantwortung seiner Fragen, die Befriedigung seiner Sehnsucht, die ganze Erfüllung seines Wesens, wie aller seiner Hoffnungen. Dessen kann sich auch der materiell gesinnteste Zweifler nicht entschlagen, daß er mit der Unsterblichkeit sich selbst aufgibt, und da dies eben Niemand vermag, lebt wider seinen Willen in seinem Herzen diese Hoffnung fort, wacht, unterdrückt, immer wieder auf, und frägt sich, allem Zwange gegenüber: möchte es nicht dennoch so sein?! — Endlich δ) ist in die Tiefe des menschlichen Geistes Unendliches und Unergründliches gesenkt, welches ein unbegrenztes Dasein voraussetzt, wir nennen es die Liebe. Was auch der Gegenstand der Liebe sei, und wie sie sich hiernach modifizire, immer wird sie im Menschen ein Aufgeben seiner selbst, ein unerschöpflicher Quell der Selbstaufopferung, also ein Göttliches an Inhalt und Grenzenlosigkeit. Was im Thiere nur das Nothwendig-Sinnliche zur Fortpflanzung und zur Erhaltung der Jungen ist und sich hierauf nothdürftig beschränkt, das wird

im Menschen zur großartigsten, lautersten und rein geistigen Erscheinung, über alles Sinnliche unendlich hinausreichend, ja, zuletzt es gänzlich abstreifend, ohne alle physische Anknüpfung, da die Liebe auch das ihr Nicht-Angehörige, und ebenso einen rein ideellen Inhalt mit derselben und mit noch größerer Energie er- und umfaßt. In der That, wie das Licht der Bote der fernsten Weltkörper an diese Erde ist, das Band, das sie auch an diese knüpft, so verbindet die Liebe das Göttliche, Himmlische, Unendliche, Jenseitige mit dem Menschen, ist in dem Menschen das zweifellos Göttliche und damit Zeugniß und Bürgschaft, daß der Menschengeist dem Ueberirdischen angehört, somit mit seinem irdischen Theile zugleich nicht endet, daß er Elemente in sich birgt, welche an sich unendlich und unbegrenzt, über die Marksteine der Erde hinausreichen und ein neues Leben ihm aufbauen, wenn der Körper längst in seine Atome zerfallen ist. Darum, wenn schon die Erkenntniß eine unabgegrenzte ist und für das Denkvermögen des Menschen eine Fortdauer nach dem Diesseits verlangt, und die gleiche Forderung von der Sittlichkeit für die Willenskraft wird: so thut dies auch die Liebe überhaupt für das Gefühlsvermögen, noch mehr aber an sich durch ihr Wesen, durch ihre göttliche Natur. Ist in allen dreien dem Menschengeiste eine unbegrenzte Entwickelung gegeben, welche nach ihren Anfängen im Erdenleben eine weitere Entfaltung nothwendig verbürgt, so liegt in der Liebe selbst ein Dauerndes, das nicht untergehen kann, und in seiner Unerschöpflichkeit eine beständige und eine immer unbedingtere Erfüllung und Befriedigung in sich trägt. So sagt auch die h. Schrift von der Liebe: „Die Liebe, ihre Gluthen, Feuergluthen, sind Gottesflamme! Nicht vermögen die Liebe viele Wasser zu löschen, Ströme überfluthen sie nicht.“ (H. L. 8, 6. 7.) (Ueber die Unsterblichkeitslehre durch alle Perioden des Judenthums s. Beilage 3.)

5. Das Wesen des Menschen als solchen besteht also in der Verbindung des vorzüglichst gebauten Körpers mit der Gott ebenbildlichen, sich immerfort entwickelnden und unsterblichen Seele. Diese Verbindung ist die engste, so daß der Mensch die möglichste Einheit beider Naturen, beider Wesenarten darstellt, und in dieser höheren Einheit, in dieser Harmonie, in welche der Dualismus von

Geist und Körper aufgeht, das Charakteristikum für die menschliche Gattung besteht, und auf diese Weise der Mensch die höchste Schöpferkraft Gottes erweist. Diese Verbindung zeigt sich 1) in der außerordentlichen Einheit innerhalb der Thätigkeiten, welche durch die Konkurrenz beider vor sich gehen.[1]) Das Gebiet dieser Thätigkeiten sind erstens die Sinnesorgane, wo der Körper das Vorwaltende ist, und zweitens die Willensthätigkeit, wo der Geist das Vorwaltende ist. Mit Blitzesschnelle bringen die körperlichen Sinnesorgane die Eindrücke, die sie von der Außenwelt empfangen zum Geiste, welcher diese als Vorstellungen in sich aufnimmt. Daß jene Eindrücke auf die Sinnesorgane an sich verschieden und getrennt von den Vorstellungen des Geistes sind, erkennt man daraus, daß, wenn z. B. der Geist präokkupirt, wie man sagt, abwesend ist, jene Eindrücke der Sinnesorgane nicht zu Vorstellungen des Geistes, von diesem gar nicht bemerkt werden, bis etwa die Stärke jener Eindrücke den Geist weckt, seine Aufmerksamkeit zurückruft, und die letzten Strahlen jener Eindrücke unvollkommene Vorstellungen bewirken, die der Geist durch nochmaliges Fragen, Hinblicken u. dgl. nun zu ergänzen sucht. Mit gleicher Blitzesschnelle wirkt die Willenskraft des Geistes auf die körperlichen Organe, und nöthigt diese zur Ausführung jenes Willens, wenigstens zum Versuche, wenn etwa die körperliche Kraft nicht ausreicht. Diese Einwirkung der Willenskraft auf unsern Körper ist sogar noch unbedingter, als die der Sinnesorgane auf den Geist, weil eben hierbei eine Abwesenheit des Geistes nicht vorhanden und der Körper sich nicht willkürlich dem Geiste entziehen kann. Nur ein krankhafter Zustand des Organs, eine Lähmung, hebt diese Unterwürfigkeit des Körpers auf. 2) Bethätigt sich diese Einheit in den Wirkungen, welche Geist und Körper wechselseitig auf ihre Beschaffenheit ausüben. Es ist Nichts sicherer, als daß gewisse Beschaffenheiten des Geistes und des Körpers im Allgemeinen immer nebeneinanderlaufen und einander entsprechen, und daß daher gewisse Charaktere oder Temperamente sich zugleich in Geist

---

1) Alle übrigen Thätigkeiten sind entweder rein körperliche, die dem Willen gänzlich entzogen sind, wie z. B. die Verdauung, oder rein geistige, auf welche der Körper keinen unmittelbaren Einfluß übt, wie das Denken.

Körper auf bestimmte Weise darstellen, wie z. B. mit der phlegmatischen Anlage des Geistes ein wohlgenährter, starker Körperbau immer verbunden sein wird. Das körperliche Leben wirkt auf das des Geistes, und das geistige Leben auf das des Körpers. Es geschieht dies langsam und allmälig, dann aber wiederum rasch und plötzlich. Die meisten leidenschaftlichen Erregungen des Geistes bringen in sichtbarster Weise körperliche Veränderungen und Vorgänge mit sich, oder wie Schreck, Aerger, Furcht, Angst augenblicklich einen innerlichen und äußerlichen Verfall des Körpers oder wenigstens momentane körperliche Unordnungen hervorbringen, ist Jedermann bekannt. Ebenso ist es unverborgen, daß eine fortgesetzte ausschweifende Lebensart den Geist in allen seinen Kräften und Vermögen abschwächt, wie auch eine einmalige Ausschweifung einen einmaligen Mangel an Geisteskraft bewirkt. Nicht minder übt eine fortgesetzte, übermäßige Geistesanstrengung einen aufreibenden und zerstörenden Einfluß auf den Körper aus. — Je sichtbarer aber diese außerordentliche Erscheinung einer Verbindung zweier an sich entgegengesetzter Naturen zu einer höheren Einheit ist, desto mehr ist uns die Art dieser Verbindung ein Geheimniß. Wir wissen, daß es das Nervensystem ist, welches Geist und Körper mit einander verbindet; die Nerven sind es, welche allen Funktionen des Körpers vorstehen, welche daher auch die Eindrücke der Sinnesorgane zum Geiste leiten, und wiederum den Willen des Geistes auf die Bewegungen des Körpers übertragen; in neuerer Zeit vergleicht man die Thätigkeit der Nerven mit der elektro-magnetischen Strömung — weiter aber ist man nicht gekommen und wird man nicht kommen; der eigentlichste Incidenzpunkt ist darum um Nichts klarer. Wieso der geistige Wille eine elektro-magnetische Batterie vermittelst der Nerven in Bewegung setzt, um dadurch die körperlichen Organe seinem des geistigen Willens Inhalt gemäß in Bewegung zu bringen, und wieso die Eindrücke der Außenwelt auf die körperlichen Sinnesorgane eine elektro-magnetische Batterie in Bewegung setzen, um vermittelst der Nerven im Geiste bestimmte, entsprechende Vorstellungen hervorzurufen — das ist die eigentliche Frage, die, weil unserer Beobachtung entzogen, ungelöst bleibt.

Eine Grundlehre der Gotteslehre ist: daß die menschliche Seele rein und schuldlos aus der Hand des Schöpfers hervorgeht. Sie weist daher das Dogma der Erbsünde, mit welcher die Seele im Menschen geboren werde, weit von sich, indem sie eine solche durch die erste Sünde des ersten Menschenpaares (den sogenannten Sündenfall) über alle Menschenseelen gekommen, nicht annehmen kann, da jedes Individuum allein für seinen eigenen Fehl eintreten kann, im andern Falle der Mensch gar nicht mehr zur Rechenschaft gezogen werden dürfte, die sittliche Freiheit des Menschen aufgehört hätte, noch dazu, da die größere Zahl der Menschen früher und auch jetzt noch von diesem Vorgange gar nichts erfahren hat. Wie die Erzählung vom Paradiese zu verstehen und nichts anderes bedeute als die Darstellung, wie der Mensch zur ersten Sünde kam und kommt, wird weiter unten besprochen werden. Schon Philo (de Aleg. f. 708.) spricht es aus, daß der Geist rein und gut ist, bevor er mit dem Körper verbunden worden, „die Seele ist ein Kind des himmlischen Palastes", heißt es Ber. rabb. 12. Wajikr. r. 9. R. Simlai sagte (Nidd. 30 c.): „Nicht eher verläßt der Mensch den Mutterleib, als bis man die Seele beschworen: Sei gerecht und wisse, daß Gott ein reines Wesen ist, daß seine Diener rein sind, und daß die Seele, die er dem Menschen giebt, rein ist." R. Saadja Gaon erklärt in Emun. wed. 6., daß die Seele rein ist wie das Wesen der Sphären, ja noch reiner. Daher in den täglichen Morgengebeten der Satz: „Mein Gott! die Seele, die du in mich gegeben, sie ist (an sich oder sie war) rein." Darum wird die Seele des Menschen „eine Leuchte des Ewigen" (Spr. Sal. 20, 24.) genannt (Sabb. 30, 2.).

Hingegen ist es keine biblische, sondern erst später in das Judenthum hereingekommene, aber innerhalb desselben viel verbreitete Ansicht, daß die Seele des Menschen schon existire, bevor sie im Körper lebe. Diese Ansicht, daß der menschliche Geist nicht erst mit dem Entstehen des Körpers geschaffen werde, fand bekanntlich im Alterthume ihren ersten beredten Verkündiger und Vertheidiger in Plato, obgleich er sie erst aus der pythagoräischen und einer älteren asiatischen Lehre entnommen hatte. Die Gründe, die er aufstellt, sind etwa folgende. Es sei unmöglich, zu begreifen, wie der menschliche Geist in den ersten Jahren seines Daseins auf Erden eine so außerordentliche Menge von Begriffen und Kenntnissen mit fast wunderbarer Schnelligkeit zu erfassen vermöge, da er später sich so langsam neuer Vorstellungen und Urtheile bemächtige, wenn nicht angenommen würde, daß das Lernen in der Jugend eben mehr ein Erinnern aus früherem Leben als ein ganz neues Kennenlernen und Begreifen sei. Noch unerklärlicher wäre es fast, daß bei manchen Menschen sich eine ganz außergewöhnliche Anlage und Befähigung für irgend eine Kunst, eine Wissenschaft, eine technische oder geistige Fertig-

keit, wie Musik, Malerei, Rechnen, Mathematik überhaupt u. s. w., und zwar von Kindheit an zeigt, während derselbe Mensch in allen anderen Dingen nur mittelmäßig oder gar geringfügig sich erweist, wenn diese Seele diese Kunst, in der sie so Außerordentliches leistet, nicht schon vordem gekannt und geübt hätte. Endlich zieht Plato noch die Zu- und Abneigung hierher, welche oft plötzlich und ganz ohne Grund und Ursache beim Zusammentreffen mit Personen und Dingen in uns erwacht und fast unwiderstehlich sich unserer bemeistert, ohne daß wir uns selbst darüber Rechenschaft zu geben vermögen, Personen und Dinge, die uns deshalb bereits in einem früheren Leben begegnet und in einem besonderen Verhältniß zu uns gestanden sein müßten. Der Erste, der innerhalb des Judenthums diese Präexistenz der Seelen lehrte, war daher der platonisirende Philo, der z. B. de somn. 5, 62. sagt: „Der Raum zwischen der Erde und dem Monde ist mit Luft erfüllt, und dieser ist der Aufenthalt der Seelen, ehe sie in einen Körper eingeschlossen werden." Nach den Rabbinen wurden alle Seelen, die einen menschlichen Körper dereinst bewohnen sollten, am ersten Schöpfungstage erschaffen (Beresch. rabb. 8) und befinden sich an einem Orte, den sie גוף nennen, und der sehr verschieden definirt wird, z. B. im höchsten oder siebenten Himmel (Abod. sar. 65, 1, Nidd. 13, 2, Jebam. 63, 2, Chag. 12, 2). Man schrieb sogar der Seele des ungeborenen Menschen eine große Wissenskraft, wie auch das Erlernen der Thorah zu, sobald aber das Kind das Licht der Welt erblicke, schlage ein Engel es auf den Mund und mache es Alles vergessen (Nidd. 30, 2.). Es war daher sehr natürlich, daß die späteren Kabbalisten insgesammt die Präexistenz der Seelen, die ihnen so vielen Stoff zu mystischer Auffassung gab, begierig aufnahmen. Wir wollen von ihren vielen grotesken Aufstellungen, z. B. daß jede Seele eines Mannes zugleich die Seele eines Weibes enthalte, welche letztere von der ersteren sich trennt, wenn die Seele zur Erde herabgelangt, absehen und nur die eine Stelle aufführen (Sohar Abschn. Wajechi): Alle Seelen existirten bei Gott seit Erschaffung der Welt in eben derselben Form und Gestalt, die sie einst auf Erden haben sollen, und zur Zeit, wo die Seele bereit ist, herabzusteigen in einen Mutterleib, steht sie in derselben Gestalt vor Gott, die der Mensch auf Erden haben wird. Da ermahnt sie Gott, seine Gebote zu halten und seine Verbote nicht zu übertreten. Ebenso standen alle Seelen, die noch nicht auf Erden geboren waren, am Sinai in derselben Gestalt, die sie einst auf Erden annehmen werden, und ebenso sah sie Adam allesammt." — (Vgl. auch Gideon Brecher, die Unsterblichkeitslehre des israelitischen Volkes, Leipzig 1857.)

14.

Welches ist das Verhältniß Gottes zum Menschen? Ein unmittelbares.

Während alle Wesen, die wir kennen, lediglich den von Gott in sie gelegten Naturgesetzen, nach welchen sie wurden und sind, unterworfen sind, und ihnen gemäß von Gott geleitet werden, zugleich in der durch jene bestimmten und abgegrenzten Art und Gestaltung verbleiben, so daß also das Verhältniß Gottes zu allen diesen Wesen ein durch die Naturgesetze vermitteltes ist, das Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpf, des Meisters zu seinem Werke: so ist das Verhältniß Gottes zum Menschen ein anderes. Denn jenen gegenüber ist dem Menschen Freiheit des Willens, Selbstbestimmung, freie Entschließung, hervorgehend aus seinem Selbstbewußtsein und dem Bewußtsein des Verhaltens der Dinge gegen ihn, gegeben, und zugleich die Fähigkeit der Entwicklung im Einzelnen, wie in der Gesammtheit verliehen. Deshalb reichen die Naturgesetze bezüglich des Menschen nur so weit aus, wie der Mensch in seiner körperlichen Existenz jenen ebenfalls unterthan ist, wohingegen da, wo sein Bewußtsein, die Freiheit seines Willens und seine Entwicklungsfähigkeit beginnen, die Naturgesetze nur noch einen sekundären oder indirekten Einfluß auf ihn üben können. Deswegen ist das Verhältniß Gottes zum Menschen ein ganz verschiedenes, und dies bezeichnen wir als ein unmittelbares, und sagen: während Gott zu den übrigen Geschöpfen mittelbar, d. h. vermittelst der Naturgesetze ist, ist er zum Menschen unmittelbar, sowie wir umgekehrt das Verhältniß des Menschen zu Gott als ein unmittelbares erkannten „indem der Begriff der Gottheit im Menschen vorhanden ist, und alle seine Beziehungen bestimmt und beherrscht." (S. Th. I., S. 7.)

Die Momente der Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen sind: die Vorsehung, das göttliche Gericht und die Offenbarung. Dem freien Willen des Menschen gegenüber bedarf es einer planmäßigen Leitung, um seine Entwicklungsfähigkeit zu einem bestimmten

höheren Ziele zu führen. Es handelt sich nicht bei ihm, wie bei den übrigen Wesen um die bloße Existenz, sondern um die Erfüllung einer höheren Bestimmung, die auf dem Wege der freien Entwicklung erfüllt werden soll. Diese Leitung des Menschen durch Gott läßt daher die Naturgesetze weit hinter sich und muß so als eine unmittelbare bezeichnet werden. Aus dem Selbstbewußtsein und freien Willen des Menschen geht ferner sein sittlicher Werth, sein sittliches Dasein hervor, ganz verschieden von den anderen Wesen, die weil sie nur den Naturgesetzen folgen, nicht sittlich, weil auch nicht unsittlich, sein können. Die Sittlichkeit des Menschen aber vor der Allheiligkeit Gottes und vor dem Willen Gottes mit dem Menschen bedingt nothwendig ein göttliches Gericht, d. h. einentheils bestimmte Folgen, welche mit den sittlich guten und bösen Handlungen des Menschen verbunden sind, anderen Theils das bewußte Verhältniß des individuellen Menschen zu Gott und die dem ersteren daraus resultirenden Empfindungen der Zufriedenheit oder der Unruhe in deren verschiedenen Graden (das Gewissen.) Wenn demnach von einem göttlichen Gericht über die anderen Wesen gar nicht die Rede sein kann, so enthält es für den Menschen sicher eine ganz unmittelbare Beziehung Gottes zu ihm. Um dieser für den Menschen entscheidenden Momente willen aber war es nothwendig, daß dem Menschen und seiner sittlichen Entwicklung durch eine bestimmte Erkenntniß Gottes und der sittlichen Grundgesetze zu Hülfe gekommen werde, nemlich durch die Offenbarung, welche als unmittelbare göttliche Einwirkung (s. Th. I., S. 39) die Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen schon in ihrer Definition trägt. Diese drei Momente zusammen genommen füllen das Verhältniß Gottes zum Menschen aus. Die israelitische Religion, wie sie das über diese Momente in den heidnischen Religionen stattfindende Schwanken [1]) beseitigte, und durch klare und fixirte Be-

---

[1]) Nichts ist verworrener als der Begriff der Vorsehung in sämmtlichen heidnischen Religionen. Denn wenn sie einerseits ein geheimnißvolles Fatum, eine Ἀναγκή, Nothwendigkeit, erkennen, die selbst die Götter beherrscht, wenn sie ferner z. B. Leben und Tod in der Gewalt besonderer Gottheiten (Mören, Parzen, Wallkyren) glauben, so haben andererseits die einzelnen Götter vermittelst ihrer besondern Macht großen Einfluß auf die Schicksale der Menschen, die

griffe ersetzte, sie also eigentlich der Menschheit zuerst verkündete, führte auch die Unmittelbarkeit Gottes konsequent durch, während z. B. das Christenthum in mehreren der wichtigsten Punkte, wie in der Sündenvergebung, von ihr abwich, und damit das göttliche Wesen selbst beschränkte. (S. weiter unten.)

15.

Wie bezeichnet die heilige Schrift das unmittelbare Verhältniß Gottes zum Menschen?

Als das des Vaters zum Kinde.

Das Verhältniß zwischen „Vater“ und „Kind“ schließt die Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf, des Urhebers des Lebens zu dem, der dieses empfangen, ein, bildet es aber zugleich zum innigsten und unmittelbarsten aus, zu einem solchen, wo Nichts dazwischen liegt, Nichts sich dazwischen drängt, sondern beide in die engste Nähe versetzt sind, ja knüpft ganz persönliche Beziehungen an. Indem wir also Gott als unsern Vater ansehen, durchtränken wir den mit dem Verstande erfaßten Begriff der Unmittelbarkeit mit den wärmsten Empfindungen; wir fühlen uns aus der unend-

---

sie oft nach den Eingebungen ihrer augenblicklichen Leidenschaften bestimmen und verändern. In den asiatischen Religionen, wo die großen Prinzipiengötter des Guten und Bösen mit ihrem gesammten Anhang von guten und bösen Geistern immerfort im Kampfe mit einander sind, kommt es auf den Sieg der einen oder der andern Partei an, um Segen oder Fluch über die Menschen auszustreuen. Der Gedanke, durch Opfer aller Art die Götter zu bestechen, ihre Gunst zu erwerben, ihren Zorn abzuwenden, ist ein vorherrschender. — Was das göttliche Gericht betrifft, so dachten die Alten es sich als ein Gericht nach dem Tode. So die Aegypter. Nach dem Tode steigt die Seele in die Unterwelt, in deren Vorhof Osiris mit 42 Todtenrichtern, die über die 42 Todsünden wachen, Gericht hält; das Herz des Todten wird gewogen und nach dem Ergebniß wird er entweder in das Reich der Finsterniß oder in das Gefilde des Sonnengottes gesandt. (S. Duncker Th. I. S. 70 ff.) Die Griechen glaubten bekanntlich an ein ähnliches Todtengericht in der Unterwelt, aus drei Richtern bestehend. — Auch von göttlichen Offenbarungen und Eingebungen finden sich mannichfache Spuren in den Mythologieen der Alten, ohne jedoch als Grundlage und Kundmachung der Religion selbst geltend gemacht zu werden.

lichen Tiefe, in der wir uns unter Gott begreifen, auf den Schwingen der Liebe zu ihm hinaufgetragen und zu unbeschränkter Hingebung uns beseligt; wir fühlen uns Gott nahe, um ihm getrost all unser Sein und Heil zu überantworten.

„Ihr seid Kinder dem Ewigen, eurem Gotte."
(5 Mos. 14, 1.)

„So erkenne mit deinem Herzen, daß, wie ein Mann seinen Sohn ziehet, dich der Ewige, dein Gott, ziehet." (5 Mos. 8, 5.)

„Denn du bist der Ewige unser Vater, unser Erlöser ist dein Name von Ewigkeit her." Jes. 13, 16.)

„Nun aber, Ewiger, unser Vater bist du, wir der Thon, du unser Bildner, und deiner Hände Werk wir Alle." (Jes. 64, 7.)

„Haben wir nicht Alle Einen Vater, hat uns nicht Ein Gott geschaffen?" (Mal. 2, 10.)

„Wie ein Vater der Söhne sich erbarmt, erbarmet sich der Ewige derer, die ihn fürchten." (Ps. 103, 13.)

„Nahe bist du, Ewiger, und alle deine Gebote sind Wahrheit." (Ps. 109, 151.)

„Nahe ist der Ewige Allen, die ihn anrufen, Allen, die ihn anrufen in Wahrheit." (Ps. 145, 18.)

„Die Nähe Gottes thut mir wohl, ich stelle auf den Herrn, den Ewigen, meine Zuversicht." Ps. 73, 28.)

„Du bist mir nahe zur Zeit, da ich dich anrufe."
(Klgl. 3, 5. 7.)

Auch in dem israelitischen Gebetbuche wird Gott als „Vater" aller Orten gefeiert; „unser Vater", „allbarmherziger Vater" ist eine Anrede, die in den täglichen Gebeten wiederholt vorkommt, wie denn auch das am Neujahrs- und Versöhnungsfeste und in den Bußtagen rezitirte Gebet (אבינו מלכנו) alle seine Sätze mit „unser Vater" beginnt. Wir heben dies den oft gehörten Behauptungen unwissender Theologen und Lehrer nicht jüdischer Religion gegenüber, daß „die Juden Gott nicht als Vater kennen und ihre Gebete nicht an den Vater richten", hervor.

16.

Welches ist demnach die nächste Eigenschaft Gottes, die sich uns hier ergiebt?

Gott ist allwissend.

Da Gott allgegenwärtig ist (s. §. 7), ferner da Alles in ihm seine Ursache hat, und Alles nach seinem Willen geschieht, da endlich für Gott Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft identisch sind (s. §. 6), so muß Alles in seinem Bewußtsein vorhanden sein, d. h. er muß wissen, was je geschah, geschieht und geschehen wird. Dieses Wissen und Vorauswissen findet auch hinsichtlich des menschlichen Geistes statt, und steht mit dem freien Willen, mit der aus sich selbst geschöpften Entschließung desselben durchaus nicht in Widerspruch. Wenn ich einen Menschen, seinen Charakter, seine Gesinnungs- und Handlungsweise, so wie seine Verhältnisse genau kenne: so kann ich recht gut und mit ziemlicher Gewißheit voraussehen, was er in gegebenen Fällen thun werde, ohne daß ich damit die Freiheit seiner Gedankenentwickelung und seiner Entschließung irgendwie beschränkt hätte. Alle Vorausberechnungen der Staats- und Lebensklugheit gründen sich hierauf, und wenn auch der Mensch wegen der Mangelhaftigkeit seiner Kenntniß der Menschen und Verhältnisse vielfachen Irrungen ausgesetzt ist, so erlangt er dennoch auch sehr bedeutende Erfolge auf diesem Gebiete, und die menschliche Welt könnte ohne dergleichen Wissen und Berechnen nur einen sehr beschränkten und bedingten Fortgang im Kleinen und Großen haben. Ein ausgezeichneter Schachspieler, der die Spielweise seines Gegners kennt, wird hierdurch, so wie durch seine eigenen Züge, vermittelst welcher er den Gegner in eine bestimmte Lage bringt, im Stande sein, die Züge des Gegners lange im Voraus zu berechnen und vorauszuwissen, in wie vielen Zügen und durch welche dieser matt werden wird, ohne daß er hiermit der Freiheit seines Mitspielers, zu ziehen wie es ihm beliebt, zu nahe tritt. Je unvollkommener alles Dies bei dem Menschen stattfindet, desto leichter kann er irren und fehlgreifen: immerhin ist aber dadurch erwiesen, daß das Vorauswissen dessen, wozu sich ein

Mensch entschließen werde, mit der Freiheit desselben nicht in Widerspruch stehe. Erwägen wir nun, daß Gott einerseits die Verhältnisse jedes Menschen, in die er von Geburt an eintritt und durch die von Gott gefügte Verkettung seiner Lebensereignisse geräth, selbst anordnet, andererseits die allgemeinen Gesetze des menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens vollständig weiß, da er selbst sie so angelegt, und nun die Geistesbeschaffenheit jedes einzelnen Menschen vollkommen kennt: so kann es uns nicht zweifelhaft sein, daß er auch alle Entschließungen des Menschen im Voraus kennt, daher auch Alles im Voraus weiß, was in der menschlichen Welt geschehen wird, ohne daß damit die Selbstbestimmung des Menschen aufgehoben würde. Wenn also jede Begrenzung der göttlichen Voraussicht oder Allwissenheit eine Beschränkung und Verendlichung des göttlichen Wesens wäre, so ist aus obiger Darstellung auch klar, daß die Freiheit des menschlichen Willens nicht mit ihr in Widerspruch sich befindet, daß vielmehr beide mit einander bestehen. Ohne jene Allwissenheit würden aber Vorsehung und Vergeltung unmöglich sein.

„Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören? der das Auge gebildet, sollte der nicht sehen? der dem Menschen Erkenntniß lehrt, der Ewige, kennt der Menschen Gedanken.“ (Ps. 94, 9—11.)

„Ewiger du erforschest mich und weißt, du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen, verstehst mein Denken schon von ferne. Mein Wandeln und mein Lagern schaust du und bist vertraut mit allen meinen Wegen. Ist doch kein Wort auf meiner Zunge, sieh, Ewiger, du kennst es ganz. Zu wunderſam ist solch Erkennen mir, erhaben, ich erreich' es nicht. Du schufst ja meine Nieren, wobst mich in meiner Mutter Schooß. Nicht war mein Wesen dir verhohlen, da ich gebildet im Verborgenen ward, gewirket in des Ird'schen Tiefen. Mich unentwickelt sahen deine Augen schon, und alle waren in dein Buch verzeichnet, die Tage, die gebildet wurden, bevor von ihnen einer war.“ (Ps. 139, 1—4. 6. 13. 15. 16.)

Beide Psalmstellen heben als Beweisgrund für die Allwissenheit Gottes, namentlich aller Gedanken und Empfindungen des Menschengeistes, hervor, daß Gott diesem sowohl die Erkenntnißkraft gegeben, als auch die Sinnesorgane anerschaffen hat, somit ebenso die sinnlichen Wahrnehmungen des Menschen und ihre Eindrücke auf den Geist, wie auch die Entwickelung der Gedanken und Gefühle innerhalb desselben kennen muß. Maimuni (Mor. Neb. III. 17.) findet daher diejenigen Philosophen widerlegt, welche annehmen, daß, da Gott keine Sinne habe und nur durch die Vernunft auffasse, er die einzelnen Wesen nicht kenne, „denn", sagt Maimuni, „kein Werkmeister kann ein Gefäß hervorbringen, wenn er keine Vorstellung hat von dem, wozu das Gefäß gebraucht werden soll." Hat Gott also das Ohr und das Auge gebildet, das menschliche Hören und Sehen demnach hervorgebracht, so ist er auch völlig dessen kundig und gewiß, was das Hören und Sehen auf den menschlichen Geist einwirkt, welche Vorstellungen sie hervorrufen und welche Urtheile und Schlüsse sich daran knüpfen. — Der Psalm 139 zieht ferner noch einen Beweis für die Allwissenheit aus der Allgegenwart durch die bereits zu Paragraph 7 zitirten, hier darum ausgelassenen Verse 7—12.

Die Verse des 139. Psalms legen zuerst dar, wie Gott alles Denken (V. 2.), alles Sprechen (V. 4.) und alles Thun (V. 3.) des Menschen wisse. V. 1. „und weißt", חֹקַרְתָּנִי sinnig ohne Suff., also allgemein gehalten. V. 2. „Sitzen und Aufstehen" nicht als Handlungen, sondern als Wirkungen eines Gedankens „von ferne", d. h. ehe der Gedanke gedacht worden. — Von V. 13 ab als Beweis für die Allwissenheit die Schöpfung des Menschen durch Gott, das geheimnißvolle Werden des Menschen im Mutterschooße sowohl hinsichtlich seines geistigen („Nieren" als Sitz der Empfindungen) als auch des leiblichen Wesens (עֲצָמַי). Gott sah und kannte den Menschen schon im unentwickelten Zustande (גֹּלֶם Embryo), legte da die Keime seiner späteren Entwickelung — wie sollte er diese nicht im Voraus schon überschauen? (Die letzten Worte des V. 16. s. zum folg. §). — So ist es eine in der heiligen Schrift überall hervortretende Anschauung, daß Gott die innersten Gedanken des Menschen kennt, daß sein Blick in die geheimste Werkstätte des menschlichen Geistes fällt, und all das Wollen, all die Triebfedern und Absichten des Menschen ihm niemals verborgen sind. Die große Einwirkung, welche diese Lehre auf den Menschen haben müsse, wenn sie ihm stets gegenwärtig wäre, wissen unsere Weisen wohl zu schätzen, und Rabbi spricht sie mit den Worten Pirk. Ab. II. 1 aus: „Erwäge drei Dinge, und Du wirst nicht zur Sünde kommen: wisse, was über Dir ist, ein allsehendes Auge, ein allhörendes Ohr, und daß alle Deine Thaten in ein Buch aufgeschrieben werden", d. h. die Allwissenheit Gottes, in dessen Bewußtsein Alles steht, was geschieht, und verbleibt, was geschehen ist. [1])

[1]) Die Frage, ob die Allwissenheit Gottes mit der Freiheit des menschlichen

17.

Welches ist das erste Moment der Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen?

Gott ist die Vorsehung, d. h. er bestimmt die Schicksale der Menschen nach seinem Plane, um die Gesammtheit wie die Einzelnen zur Vervollkommnung zu führen.

Wir haben in der Einleitung (Th. I. S. 125—140) ausführlich dargestellt und erwiesen, daß in der gesammten Menschheit planmäßig der göttliche Gedanke sich verwirklicht: die Menschheit in fortschreitender Entwickelung zur Vervollkommnung

---

Willens in Widerspruch stehe? beantwortet auch Saadja in Emunoth we-Deoth IV. 12, indem er die Frage formulirt: „Wenn Gott in seiner Allwissenheit des Menschen Thun und Lassen, noch ehe er ein Sein ist, weiß, so muß er doch auch folgerichtig davon ein Wissen haben, daß der Mensch ihm widerstreben wird, nun muß aber der Mensch nothwendig widerstreben, da sonst das Wissen Gottes ein unvollständiges wäre, folglich ist der Mensch nicht frei.“ Er widerlegt dies aber, indem er zeigt, daß das Wissen Gottes von den Dingen nicht zugleich die Ursache ihres Seins ist, sondern daß Gott die Dinge nur in der Wahrheit ihres Seins weiß, und zu dieser Wahrheit gehört auch das Sichändern der Dinge, und wenn der Mensch aus innerer Freiheit etwas wählt, so weiß es Gott, weil er das Sein in Wahrheit weiß. Wir dürfen nicht sagen: wenn Gott z. B. weiß, daß dieser Mensch sprechen wird, wie kann dieser denn aus Freiheit schweigen? sondern wir müssen sagen, wenn der Mensch, anstatt zu sprechen, aus Freiheit schweigt, so weiß Gott des Menschen Schweigen im Voraus. Denn Gottes Allwissenheit ist das Wissen von dem Werden des menschlichen Thuns durch den Gedanken, der die Freiheit bestimmt, ohne von dem Maß der Zeit abhängig zu sein. — Nicht so Maimuni, der sowohl in Hilch. Thesch. V. 4—5, als auch in Mor. Neb. III. 20 die Vereinbarung der göttlichen Allwissenheit mit der menschlichen Freiheit für uns unbegreiflich hält, sie aber darum für dennoch richtig erklärt, weil beide Thatsachen sind, Gottes Kenntniß aber von uns eben so wenig wie das Wesen Gottes begriffen werden könnte. Er sagt: Der Stein des Anstoßes sei die Voraussetzung, es finde zwischen unserem und dem göttlichen Wissen ein Verhältniß statt. Es sei aber ebenso wenig Gemeinschaftliches zwischen unserer Kenntniß und der seinigen, wie zwischen unserer und seiner Wesenheit. Das Wissen Gottes hebe die Möglichkeit zweier Fälle nicht auf, obwohl er genau weiß, welcher von beiden wirklich werden wird. Sowie wir trotz der Unkenntniß, in welcher wir uns über Gottes wahre Wesen-

zu führen. Mögen in früheren Jahrhunderten hieran Zweifel bestanden haben, entweder weil eine geschichtliche Entwickelung wirk-

---

heit befinden, dennoch überzeugt sind, daß er das vollkommenste Wesen ist, an welchem weder Mangel, noch Veränderung, noch Leiden haftet: ebenso haben wir, wiewohl uns die Einsicht in die Beschaffenheit seiner Kenntniß, da sie mit seiner Wesenheit zusammenfällt, abgeht, nichts desto weniger die Ueberzeugung, daß seine Kenntniß nicht in Grenzen eingeschlossen ist, daß keines von allen Wesen ihm verborgen bleibt und endlich, daß seine Vorauskenntniß des Geschehenden die Natur der Dinge nicht aufhebt, vielmehr das Mögliche in seiner Natur beharrt. Dieser Ansicht schließt sich auch Albo Seph. Ikkar IV. 3 an. Mit Recht aber wird sie von Rabd getadelt. Sie konstatirt nichts, als daß die Allwissenheit Gottes eine nothwendige Prämisse und die Willensfreiheit des Menschen eine Thatsache sei, deren Vereinbarung uns unbegreiflich, weil das Wissen Gottes vom Wissen des Menschen verschieden und daher für uns unbegreiflich sei. Maimuni ist hiermit im Widerspruche mit der von der Schrift gelehrten Ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes mit Gott. Es muß nach dieser allerdings eine Analogie zwischen dem menschlichen Geiste und Gott stattfinden, wie ja auch eine solche zwischen dem Kleinsten und Größten möglich ist. Wir haben nun im Texte nachgewiesen, daß auch der Mensch Handlungen von Menschen, deren Verhältnisse, Charakter und Ansichten er genau kennt, wohl voraus wissen kann, ohne daß hiermit diesen Menschen die Freiheit ihrer Handlungen beschränkt ist. Hieraus ist es uns völlig begreiflich, daß das vollkommene Wissen Gottes die freien Entschließungen der Menschen vollständig voraus wisse, ohne daß sie aufhören, freie Entschließungen zu sein. Unser innerstes Gefühl lehrt uns dies auch vollständig. Wir legen z. B. einem theuren Wesen, einer Gattin, einem Kinde, ein schweres Opfer auf; wir wissen voraus, daß dieses in der Liebe zu uns gebracht wird. Mindert dies etwa die Dankbarkeit, die wir dafür hegen, da doch diese Dankbarkeit gar nicht stattfinden würde, wenn jenes Opfer nicht als aus freier Entschließung nach schmerzlichem Kampfe hervorgegangen, von uns betrachtet würde? Hiermit stimmt auch Mendelssohn, der sehr richtig sagt: „Das Vorhersehen Gottes ändert nichts in den freien Entschließungen vernünftiger Geschöpfe, ob es gleich mit der vollkommensten Gewißheit von Ewigkeit her Alles umfaßt, wozu sich diese in aller Zukunft entschließen und nicht entschließen werden.“ Auch Mendelssohn zieht den Beweis dafür aus dem Vorauswissen der Menschen, ohne daß mit diesem irgend eine zwingende Gewalt für den Thäter erfolge, nur daß das von ihm angezogene Beispiel nicht ganz richtig ist. Er sagt: „Wenn Jemand ein Schiff im vollen Laufe betrachtet und mit aller möglichen Gewißheit voraussieht, daß, so wie der Steuermann den Lauf desselben richtet, es nothwendig auf der nächsten Sandbank scheitern und zu Grunde gehen muß, so hat sein Vorherwissen nicht den mindesten Einfluß auf die Unwissenheit oder Unbesonnenheit des Steuermanns.“ Das Beispiel

Staatliche Bibliothek Bamberg

lich noch nicht stattgefunden hatte, wie zur Zeit Koheleth's (1, 9—11)[1], oder weil der Einblick in den Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse noch nicht gewonnen war, wie es Mendelssohn erging (Jerusalem)[2]: wir können und müssen diese Erkenntniß jetzt als eine unbestreitbare Thatsache betrachten. Allerdings ist auch uns das Ziel dieser Entwickelung noch nicht erkennbar. Denn wir müssen niemals vergessen, daß wir die ganze Natur des Menschen-

---

trifft darum weniger zu, weil der Zuschauer erst aus dem Laufe des Schiffes das Schicksal desselben voraussieht, dies also ein Schluß ist, während, um es voraus zu wissen, das Schicksal des Schiffes aus der Kenntniß der Unwissenheit des Steuermanns hätte erfolgen müssen. Das hauptsächlichste Moment liegt in dem richtig von Saadja angegebenen Argumente, daß das Vorauswissen nicht die Ursache des Geschehenen ist und beide in gar keinem Kausalkonnex stehen. So heißt es auch Pir. Ab. III. 19: „Alles wird geschaut, aber der freie Wille ist gegeben", d. h. nichts geschieht ohne das Vorauswissen Gottes, aber dieses hebt die Freiheit des menschlichen Willens nicht auf. —

[1]) Das Buch Koheleth hat seine Wurzel in der Läugnung des geschichtlichen Bewußtseins, die, dem nationalen Bewußtsein des Mosaismus und dem menschengeschlechtlichen des Prophetismus gegenüber, in der trübseligen Zeit der persischen Herrschaft, wo der Druck und die Leere des asiatischen Despotismus, die Gesunkenheit und Armuth des nationalen Lebens in der israelitischen Kolonie zu Jerusalem und die Täuschung der Hoffnungen, die bei der Wiedergründung derselben so lebhaft gewesen, den Mangel jedes geschichtlichen Bewußtseins hervorrufen mußten, sich geltend machte. Die seitdem verflossenen fast dritthalb Jahrtausende mit ihrem unermeßlichen Reichthum an Geschehenem haben über diese Läugnung hinweggeholfen. S. unsere Erklärung des ersten Kapitels Kohelethe (III. S. 703 ff.) und die Einleitung zum B. Koheleth (das. S. 746 ff.) in unserem Bibelwerke.

[2]) Jerusalem II. S. 317 ff. (Ausg. bei Brockhaus 1843). Mendelssohn erkennt daselbst nur die Erziehung des einzelnen Menschen, „um sich der Vollkommenheit so viel zu nähern, als einem Jeden beschieden und zugetheilt worden", an, aber von „einer Erziehung des Menschengeschlechts hat er keinen Begriff." Vielmehr glaubt M., daß „das Menschengeschlecht im Ganzen nur kleine Schwingungen mache, und nie einige Schritte vorwärts that, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Stand zurückzugleiten." Daß dies schon mit einem rechten Begriff von der göttlichen Vorsehung nicht übereinstimmt, sondern dieselbe in einem so großen Dasein, wie das der Menschengattung, ganz ohne Zweck und Absicht läßt, ist ersichtlich. Es ist bekannt, daß es unserm herrlichen Mendelssohn an allem Sinn für Geschichte gebrach, so daß er sich in einem Briefe einmal dahin ausließ, daß er ein Geschichtswerk nur lesen könne, wenn die Form schön ist, sonst mache es ihm nur Langeweile.

geschlechtes, alle Phasen, die in ihr möglich und vorhanden sind, ihre gesammte Entwicklungsfähigkeit durchaus nicht vollständig zu überschauen vermögen, und daher auch außer Stande sind, schon jetzt alle die vielen großen Streitelemente, die noch in ihr verborgen liegen, und in der Zukunft noch zu überwinden sein werden, zu ermessen [1]).

Wir müssen uns daher noch heute mit den großartigen Bildern begnügen, welche die Propheten von dem Ziele der Völkerentwicklung entwerfen (s. Th. I. S. 173 ff.), ohne genaue und scharfgezeichnete Umrisse bereits zu fordern: aber wir sind doch schon so weit gelangt, dieses von den Propheten verkündete Endziel nicht mehr bloß als Glauben hinnehmen zu müssen, sondern als ein Wissen, als eine auf Thatsachen beruhende Ueberzeugung zu besitzen. Wir wissen, daß die Menschheit in fortschreitender Entwickelung begriffen ist, wir haben auch erkannt, daß die Richtung dieser Entwicklung mit den von den Propheten verkündeten Zielen übereinstimmt, und es kommt daher nicht darauf an, ob wir von der Gegenwart an bis zu jenen Zielen die Pfade noch nicht überschauen. Die Hauptsache ist nun, daß aus dieser geschichtlichen Erkenntniß die Ueberzeugung von der planmäßigen Leitung des Menschengeschlechtes, d. i. von der göttlichen Vorsehung unerschütterlich geworden. Denn wenn schon an sich die Entwicklung ein Gedanke ist, der sein ursächliches Moment schon in der ersten Anlage des Menschengeschlechts, in der Schöpfung der Gattung, also von Gott haben mußte: so ist, um die zahllosen einzelnen Glieder des Menschengeschlechtes in höherer Harmonie nach Einer Richtung hin zu vereinigen, Glieder, deren divergirende Wege zu so vielen, an sich verschiedenen Endpunkten führen, eine immerfort

---

1) Wir erinnern nur daran, wie vor anderthalb Jahrzehenten die Proletariatsfrage mit ihren communistischen und socialistischen Theorieen energisch auftauchte, und einstweilen wieder, ohne gelöst zu sein, in den Hintergrund getreten ist; wie aber gegenwärtig in bedrohlichster Weise der Racenkampf die Nationen in den Streit führt, und, sofern er entarten würde, die ganze Civilisation auf's Aeußerste gefährden könnte. Wie vor der ersteren Frage die gesellschaftliche Freiheit, so weicht vor der zweiten der Kosmopolitismus zurück, und wir werden so fort und fort gemahnt, daß trotz alles Fortschrittes die bedeutendsten menschengeschlechtlichen Fragen noch keine Lösung erhalten haben.

fortige Leitung nothwendig, welche durch die Zusammenfügung vermitteltst des Zusammentreffens so vieler einzelnen, aus freiem Willen der Thäter entsprungenen Ereignisse, das große Ganze erwirkt. Dies haben wir uns also zu denken. Das erste Moment ist, daß das Gesetz der Entwickelung in der Gesammtheit gewisse Gesetze, nach welchen die Entwickelung in Völkerfamilien, Völkern und Zeiträumen vor sich gehe, voraussetzen muß, wie das Gesetz der Aktion und Reaktion, des Vorwärts- und des Rückwärts- oder Stillstandstriebes und der gegenseitigen Einwirkung dieser beiden Triebe auf einander; das Gesetz des Organismus in den Nationen, wonach Entfaltung, Blüthe, Manneskraft, Absterben und Tod wie auch in den mannichfaltigsten Nuancen aufeinanderfolgen, dennoch hier auch mit der Möglichkeit von Verjüngungs- und Wiederbelebungsprozessen bereichert. Das zweite Moment ist dann die verschiedene Anlage und damit Aufgabe oder Mission, welche den Nationen durch ihre Abstammung, so wie durch ihre geographische und klimatische Lage gegeben wird, die daher den eigentlichen Grund und Boden darbieten, auf welchem nach jenen Gesetzen der Entwickelung diese, also die Ausbildung jener Anlage und die Erfüllung jener Aufgabe, vor sich gehe. Hierzu kommt nun als drittes Moment der geschichtliche Verlauf, bestehend theils in den Zuständen, die sich von innen heraus entwickeln, theils in den Impuls gebenden Individuen, welche in der Nation geboren und gebildet werden, theils in den Verhältnissen zu den benachbarten und anderen Nationen und Staaten und insonders in all den mannichfaltigen Ereignissen, die sich durch den Zusammenstoß, durch die Komplikation aller dieser Momente ergeben. Man erkennt leicht, daß man hier von einer Nothwendigkeit nur in sehr sekundären und mittelbarem Maße sprechen könnte, das Gesetz der Entwickelung ist als Schöpfungsgedanke der ganzen Gattung gegeben, die Anlage und Aufgabe sind als Schöpfungsgedanken der Nationalität gegeben, der geschichtliche Verlauf die Verhältnisse zu den Nachbaren, die Individuen, die Ereignisse sind Fügungen, die zwar zum Theil Ergebnisse aus Vorhergegangenem sind, zum größten Theil aber von der providentiellen Leitung abhängen und nur aus ihr erklärlich sind, da sie zuletzt in ihrer Planmäßigkeit begriffen werden.

„Thörichtes, unweises Volk! Ist's nicht dein Vater, der dich geschaffen, dein Schöpfer, der dich begründet? Gedenke der Tage der Vorzeit, erwäget die Jahre Geschlechts auf Geschlecht: Sitze gab der Höchste den Nationen, schied von einander die Menschensöhne." (5 Mos. 32, 6—7.)

Daß das Werden der Völker, ihre genetische Anlage, ihre geographische Stellung und ihr geschichtliches Verhältniß zu den anderen Nationen von Gottes Bestimmung ausgehen und als Wurzel zu allen ihren Geschicken dienen, wird hier auf's Lebhafteste ausgedrückt. בהנחל in V. 8. bedeutet localiter „Sitz geben", insofern es aber überhaupt das bezeichnet, was einer Nation innerlich und äußerlich erb- und eigenthümlich ist, deutet es ebenso auf die genetische Anlage und die geschichtliche Mission des Volkes hin. Deutlicher noch sagt dies Jesch. 41, 4. aus: „Wer hat dies gewirkt und gethan? Der die Menschengeschlechter berufen von Anbeginn, ich, der Ewige."

„Wird ein Land an einem Tage geboren? oder ein Volk mit einem Male zur Welt gebracht? (Jes. 66, 8).

Der Pr. spricht es aus, daß was ein Volk wird, der Erfolg einer langen Entwickelung und Vorbereitung, der Ausfluß einer großen Verkettung der Umstände und Ereignisse ist.

Die Lehre, daß die Geschicke der Völker von Gott geleitet werden, daß sie von seiner Vorsehung ausgehen, von ihm bestimmt werden, ist so durch und durch Lehre der Schrift, daß es überflüssig wäre, sie durch Stellen zu erweisen. Daher stellt die Schrift diejenigen Männer, welche Großes in der Welt vollbringen, als „von Gott berufen, erweckt, erkoren" dar, und was sie vollbringen, thun sie „im Dienste Gottes." So Nebuchadnezzar, da er Tyrus lange Zeit belagert hatte und nun gegen Aegypten zog: „Als seinen Sold, um den er gedient, hab' ich ihm das Land Mizrajim ertheilt, da sie **für mich** gearbeitet." So Kyros von Persien, von dem es heißt: (Jes. 41, 2.): Wer hat vom Aufgang her den erweckt, dem Sieg begegnet auf dem Fuß, der Völker vor sich niederwirft, Könige stürzt, zu Staube macht ihr Schwerdt, zu verfliegender Spreu ihre Bogen?" (Vgl. 45, 1—3.)

Auch selbst von den bei den Völkern mit mächtiger Lebenskraft bisweilen vorkommenden, durch große Krisen herbeigeführten Verjüngungen wissen uns die Propheten zu lehren. Nicht an Israel allein — denn bei der seinem Zwecke gemäß ihm zugesprochenen Ewigkeit versteht es sich von selbst, und die Propheten verkünden „einen neuen Bund Gottes" mit

ihm, wo das ganze Herz Israels der Gotteslehre angehören werde (Jirm. 31, 31 ff.), wo ein „neuer Geist und ein neues Herz" Israel gegeben sein werde (Jech. 11, 19. 18, 31.), sondern auch von der Wiedergeburt anderer Völker, die durch das über sie gekommene Strafgericht Gottes bewirkt werde. So von Aegypten (Jirm. 46, 26. Jech. 29, 13.).

Das Leben der Menschheit besteht aus dem Leben der Völker, und dieses aus dem Leben der Individuen. Hat aber schon in der Natur jedes einzelne Wesen nicht bloß als Glied der Gesammtheit, sondern als Einzelwesen den Selbstzweck des Daseins: so tritt der Mensch als Individuum vollberechtigt für sich selbst auf, da er mit Selbstbewußtsein und freiem Willen begabt, dadurch ein sittliches Wesen, in seiner Individualität einen vollen Selbstzweck hat, und zwar, da der Mensch die Anlage und Fähigkeit der Entwickelung hat, nicht mehr den Selbstzweck des bloßen Daseins, sondern der Entwickelung. Die fortschreitende Entwickelung ist nicht bloß der gesammten Menschheit, sondern jedes einzelnen Menschen Zweck, und zwar wiederum nicht bloß um der Gesammtheit willen, die nur durch den Fortschritt aller Individuen fortschreitet, sondern um seiner selbst willen, um das Gesetz der Entwickelung, welches die Idee des Menschendaseins ist, (s. § 13.), zu erfüllen. Ueberschauen wir das Leben aller Individuen, so tritt uns diese Entwickelung zu geistiger Vervollkommnung als Thatsache entgegen, und zwar in intellektueller wie sittlicher Beziehung als Entfaltung der geistigen Kräfte, so daß, mag die Entwickelung zum sittlich Guten oder Bösen, zum intellektuell Wahren oder Irrigen sich wenden, immer eine Entfaltung, Förderung, Stärkung der geistigen Kraft stattfindet. Mit der Erkenntniß dieses Zweckes, der das Leben des menschlichen Individuums ausfüllt, ist aber auch zugleich die göttliche Vorsehung in ihrer Waltung über die Geschicke aller Individuen gesetzt. Denn wie dieser Zweck nothwendig den Gedanken des Schöpfers voraussetzt, und daß dieser jedes Individuum dazu befähigt geschaffen, so macht auch die Erreichung dieses Zieles, die Erfüllung dieser Aufgabe die höhere Leitung nothwendig, weil Zweck und Zufall sich geradezu ausschließen. Unter der göttlichen Vorsehung ist daher die planmäßige Vorausbestimmung der Schicksale aller menschlichen Individuen zu verstehen, um ihnen die für ihre

Individualität am meisten passende Bahn zu eröffnen, den zur Entfaltung ihrer Kräfte angemessensten Spielraum zu bereiten.

Wenn also die Bestimmung des Menschen als Individuum schon von vorn herein die göttliche Vorsehung als nothwendig erweist, so fragen wir, auf welche Weise thatsächlich Gott im Dasein des Einzelmenschen waltet. Es geschieht dies wiederum durch drei Momente: 1) durch die körperliche und geistige Anlage, mit welcher jeder Mensch in die Welt eintritt, und die von vorn herein seine Individualität begründet; 2) die Verhältnisse, in welche er mit der Geburt eintritt, die auf ihn in seiner ganzen ersten Entwickelungszeit wesentlich einwirken, und sich äußerlich und innerlich wie ein rother Faden durch sein ganzes Leben ziehen; endlich 3) durch die Fügung der Umstände und Ereignisse, so weit sie von der Absicht und dem Willen des Menschen unabhängig eintreten. Ob die körperlichen und geistigen Eigenthümlichkeiten, welche am und im Menschenkind schon ausgeprägt oder im Keime vorhanden sind, schwächeren oder stärkeren Maßes, ganz besonderer oder mehr gewöhnlicher Art, und in geistiger Beziehung mehr dem Verstande, dem Gefühle oder der Einbildungskraft angehören, kann uns hier gleichgültig sein, genug, daß kein Mensch ohne solche geboren wird, daß sie ihm als eine Mitgabe für das Leben zuertheilt sind, die nicht in seiner Wahl steht, von der er sich niemals ganz losmachen kann, und welche vielfach bestimmend oft von großer Tragweite, ja entscheidend für ihn sind. Ebenso sind Zeit, Vaterland, Geburtsort, Eltern, deren Bildungslage, Stand- und Vermögensverhältnisse, Geschwister, Verwandte überhaupt, Jugendgenossen, Erzieher und Lehrer sowie alle auf seine kindliche und jugendliche Entwickelung einwirkenden Momente ihm von der göttlichen Vorsehung bereitet und völlig unabhängig von ihm, auch unveränderlich durch Absicht und Plan. Hierzu kommt nun der zu aller Zeit des Lebens eintretende Zusammenstoß der größeren und kleineren Ereignisse, das Zusammentreffen mehr oder minder bestimmender Verhältnisse, die ganze Kette mehr oder minder wichtiger Erlebnisse, soweit sie von dem Menschen weder beabsichtigt noch berechnet sind. Dies Alles ist das Werk der Vorsehung und, wer genau nachsieht, dem kommt es zum Bewußtsein, wie erstaunlich groß die Menge der Thatsachen

im menschlichen Leben ist, welche von einer, außerhalb des Individuums liegenden Macht herrühren. Demungeachtet ist auch die Uebung des freien Willens, der Selbstbestimmung groß genug. Innerhalb aller jener aus der Vorsehung erflossenen Verhältnisse hat der Mensch fort und fort zwischen verschiedenenen entgegengesetzten Bethätigungen seines freien Willens zu wählen, und kann thun oder lassen nach seinem eignen Rathschluß. Es ist ihm gleichsam ohne seinen Willen der Boden gegeben, auf dem er sich zu bewegen hat, wie aber, und wohin er sich auf demselben bewege, steht ihm frei. Hundertmal üben wir an jedem Tage diese Selbstbestimmung unwillkürlich, ohne genauere Erwägung; häufig lassen wir uns von den Impulsen unserer Neigungen oder Leidenschaften leiten, oft aber auch unterziehen wir unser Thun in einem gegebebenen Falle einer genauen Abwägung des Für und Wider, einer sorgfältigen Bedachtnahme, aus welcher ein bestimmter Entschluß resultirt. Sobald ein Entschluß gefaßt und mehr oder weniger zur That geworden, fällt diese wieder der göttlichen Vorsehung anheim, und diese ist es, welche durch ihre Fügungen, durch das, was sie mit unserer That zusammen treffen läßt, die Folgen der letzteren bestimmt. An diese knüpfen sich nun wieder mannichfaltige Momente für die Thätigkeit unseres Willens. Die beiden Faktoren für das Leben jedes Individuums sind also die göttliche Vorsehung und die Selbstbestimmung des Menschen. Sie beide, immerfort in einandergreifend und sich verkettend, bringen das mannichfaltige Gewebe hervor, welches wir unser irdisches Leben nennen, und das in seinen Einzelheiten für einen Jeden ebenso unendlich verschieden ist, wie die Einzelmenschen selbst. Wohl können wir vielfach die Fäden unterscheiden, welche die Vorsehung als Einschlag von denen, welche unser eigner Wille als Durchzug zu diesem Gewebe hergegeben hat, aber ungleich öfter vermögen wir dies nicht, da uns eben vorzugsweise nur diejenigen unserer Entschlüsse in der Erinnerung bleiben, welche uns einen größeren inneren Kampf gekostet, oder die bedeutsamere Folgen nach sich gezogen. Es ist daher natürlich, daß wir bald der Vorsehung Alles zuschreiben, was uns betrifft, namentlich, wenn es ungünstiger Art ist, bald unserer eigenen Willens- und Thatkraft, besonders wenn die Erfolge rühmlich oder nützlich

sind. Wir beurtheilen in der Regel unsere augenblickliche Lage, je nachdem sie angenehm oder unangenehm, Vortheil oder Nachtheil versprechend, scheint; von allgemeinen Grundsätzen und von der Tragweite in die Ferne gehen wir dabei selten aus, weshalb das Planmäßige in unserem Leben uns wenig klar wird und zum Bewußtsein kommt. Bleibt es uns nämlich deshalb schon meist verborgen, was eigentlich aus uns, vom höheren Standpunkt aus beurtheilt, geworden ist, sind uns die eigentlich wirksamen Ursachen, durch welche wir dies geworden, undeutlich: um so weniger wissen wir uns die Frage zu beantworten, wozu dies aus uns geworden? Hier ist es, wo, mit dem Psalmisten zu sprechen, erst nach längerem Zeitraume und bei bedeutenderen Abschlüssen uns Licht aufgeht über die Zweckmäßigkeit und Absichtlichkeit in unserer Wanderung durch das Leben. Hierbei müssen wir nur im Auge behalten, daß die Vorsehung weder ein System, noch eine konsequente Anlage, einen in geraden Linien abgezeichneten Plan aus dem Leben des Individuums machen will, sondern eben nichts Anderes zur Absicht hat, als uns durch die mannichfaltigsten Komplikationen, durch die verschiedentlichsten Wirren und Verwickelungen die Entfaltung und Stärkung aller unserer geistigen Kräfte zu ermöglichen und uns so zu einem bestimmten Ziele unserer Entwickelung zu führen. Wer von diesem Gesichtspunkte aus sein vergangenes Leben überschaut, wird die leitende Hand Gottes nicht verkennen, dem wird auch die Zweckmäßigkeit in dem Verlaufe seiner Geschicke deutlich werden. Allerdings vermögen wir oft erst in später Zeit die eigentliche Wichtigkeit oder Unwichtigkeit eines Ereignisses einzusehen, in wie weit dasselbe auf die fernere Gestaltung unseres Lebens materiell oder sittlich eine nachhaltige Einwirkung geübt; aber nimmer wird es uns entgehen, daß solche stattgefunden, und daß sie so recht aus der Verkettung der Vorsehung und der Selbstbestimmng hervorgegangen. Alles dies liegt auch, abgesehen von dem Bewußtsein schon in der unbewußten Anschauung unserer Seele. Wenn die Erwartung auf der berechnenden Thätigkeit des Menschen beruht, so ist es die Hoffnung, welche auf das Werk der Vorsehung zählt; wenn die Furcht mehr dem Bewußtsein dessen, was aus dem Vorausgegangenen folgen werde, angehört, so entspringt hinwiederum

Sicherheit und Sorglosigkeit zumeist aus der Zuversicht auf die Vorsehung. Welche große sittliche Bedeutung die feste Ueberzeugung von der göttlichen Vorsehung hat, und wie tief eine solche selbstgestaltend in unsere Schicksale eingreift, werden wir im folgenden Abschnitte erörtern. Soviel geht hieraus hervor, daß die Vorsehung zugleich Vorausbestimmung ist, indem nicht angenommen werden kann, daß die Entschließung Gottes für das Weitere sich erst jedesmal an die Entschließung des Menschen nach der von ihm getroffenen Wahl knüpfe, weil dies Gott vom Menschen abhängig machen würde, und weil dann an eine Planmäßigkeit und Zweckmäßigkeit des ganzen Lebens nicht zu denken wäre, und endlich thatsächlich oft schon längst vorbereitet ist, was eintritt; der Zweifel aber, der hieraus über den freien Willen des Menschen entspringt, ist bereits im vorhergehenden Paragraphen gelöst, indem das Vorausbestimmen durch das Vorauswissen der menschlichen Entschließung, unbeschadet der freien Selbstbestimmung vor sich geht.

Es giebt Leute, welche die Vorsehung leugnen, indem sie meinen, daß Gott, in dessen Händen das ganze Weltall ruht mit allen den zahllosen Weltkörpern und den Geschöpfen auf ihnen, viel zu groß sei, um sich um das kleinliche Treiben der kleinen Menschen auf diesem Sandkorne im Universum, Erdball genannt, zu kümmern. Er lasse es gehen, wie es gehen will, da es doch auf die Existenz des Weltalls keinen Einfluß übe. Diese sehen nicht ein, daß sie Gott, anstatt groß, kleiner machen, daß sie ihn beschränken und seine Unendlichkeit nicht begreifen, die eben so sehr in der Wirksamkeit im Kleinen wie im Großen besteht, und welcher daher ebenso wenig das Kleinste wie das Größte entgehen darf. Und dann vergessen sie auch, daß ein Unterschied zwischen Großem und Kleinem vor Gott gar nicht bestehen kann, am wenigsten die räumliche Größe irgend eine Bedeutung vor ihm hat, und daß ein Gedanke oder eine sittliche That eines freien Wesens höhern Werth besitzt, als die größte blos materielle Existenz.

Dieser Meinung gegenüber läßt der Fatalismus, wie er aus der altsabbäischen Anbetung der Gestirne in den Islam übergegangen, alles Geschehende allein aus der göttlichen Vorausbestimmung dermaßen hervorgehen, daß das Thun der Menschen

selbst wirkungslos auf den Gang der Ereignisse bleibe, es daher ganz gleichgültig sei, ob und was er thue, also die freie Wahl und Selbstbestimmung des Menschen nur scheinbar sei und eigentlich gar nicht existire. Es sei daher ganz gleichgültig, ob man die Feuersbrunst zu löschen suche oder nicht, sie wüthe in beiden Fällen gleich weit, je nach dem es von Gott bestimmt worden; ob man im Kampfe sich zur Wehr setze oder fliehe, das Schwert oder die Kugel des Feindes schlage da ein, wo Gott es im Voraus bestimmt habe [1]). Die Widerlegung dieser Ansicht ist nach der obigen Auseinandersetzung nicht nöthig. Die fatalistische Lehre muß die völlige Indolenz des Menschen bewirken, und steht somit mit der Anlage und Bestimmung des menschlichen Wesens in völligem Widerspruch. Auch verleugnet der Fatalist im wirklichen Leben seine eigne Meinung, sonst würde er z. B. weder pflügen nach säen, sondern sich mit dem begnügen, was Gott von selbst wachsen lasse, nach ihm wäre jede menschliche Thätigkeit eine Verletzung des göttlichen Waltens, das allein berechtigt und wirksam sei.

Die heilige Schrift lehrt die göttliche Vorsehung in sehr zahlreichen Kernsprüchen, und entwirft außerdem sehr faßbare und eindringliche Gemälde; welche uns das Ineinandergreifen der Providenz und der Selbstbestimmung, sowie das allmälige und lang vorbereitete Eintreten der Ereignisse, das große Gespinnst der göttlichen Vorsehung anschaulich machen. Zeigt sich dies am merkwürdigsten in der ganzen Geschichte Israels [1]), so ist uns in der Geschichte Josephs ein besonders treffendes Bild in kleinem Rahmen gegeben. Es handelt sich darum, die Familie Jakobs nach dem fremden gehässigen Aegypten zu versetzen, um dort isolirt und ungestört zu einer Volksmenge heranzuwachsen. In den ersten Schritten Josephs zeigen sich sowohl die Anlage und die bei der Geburt gegebenen Verhältnisse, als auch die freie Handhabungsweise des Knaben, an deren Vereinigung sich der Haß der Brüder und deren daraus entspringende That, als ihnen die Vorsehung den Joseph in die Hände liefert, knüpft.

---

1) Der strenge konsequente Fatalismus wurde insonders von der einen großen Sekte des Islam's, den Sunniten, festgehalten. Sie stützen sich dabei auf Aussprüche des Koran's, wie (Sure 17); „So haben wir jedem Dinge seine klare und deutliche Bestimmung gegeben. Einem jeden Menschen haben wir sein Geschick bestimmt. —“ (Sure 37): „Gott hat erschaffen sowohl euch wie Alles, was ihr thut.“ (Vergl. Tornau, Moslemisches Recht, S. 21.)

2) S. Th. I. S.

That der letzteren ist es wieder, daß die ismaelitische Karawane eintrifft, daß diese den an sie verkauften Jüngling nach Aegypten führt und an Potiphar verkauft. Durch die Handlungsweise Josephs erhebt er sich im Hause seines Herrn, widersteht den Verlockungen der Herrin und kommt so in das Gefängniß. Aber Sache der Vorsehung ist es wieder, daß er da mit dem Obermundschenk zusammentrifft, ihm den Traum deutet, und so fort. So spielen hier göttliche Vorsehung und menschliches freies Thun immer in einander, um die Verpflanzung der Israeliten nach Aegypten zum Resultat zu haben, woraus dann wieder die völlig planmäßige Verknüpfung aller dieser Einzelheiten zu dem bezeichneten Zwecke sonnenklar erscheint. Da heißt es denn auch zum Schlusse (1 Mos. 50, 20): „Ihr zwar dachtet Böses wider mich, Gott aber gedachte es zum Guten, damit geschehe, wie's ward an diesem Tage, am Leben zu erhalten ein großes Volk." — So betont die h. Schrift überall den Zweck, den Gott in den verschiedenen Ereignissen zu Tage treten lasse; wo aber Zweck vorhanden ist, muß eine absichtliche Leitung bestehen.

„In dein Buch waren sie alle verzeichnet, die Tage, die bestimmt waren, bevor einer von ihnen ward." (Psalm 139, 16). Die göttliche Vorsehung wird unter dem Bilde eines Buches (Vgl. 2 Mos. 32, 33) ausgedrückt, in welchem alle „Tage", das sind Schicksale im voraus verzeichnet sind, noch ehe irgend eines derselben zur Ausführung kommt.

Ein anderes Bild, welches in der Schrift für die göttliche Vorsehung gebraucht wird, ist das des Hirten, der den Menschen aus Mangel, Gefahren und Kämpfen zu Ruhe, Ueberfluß und Heil auf den Wegen der Gerechtigkeit, also den Gerechten Gott vertrauenden, Gott anhangenden führet. Nirgend ist der Ausdruck hierfür so innig und schön bis auf das geringste Detail voll Sinnes und Erhebung wie in Ps. 23: „Der Ewige ist mein Hirt, mir mangelt's nicht. Auf grüne Auen lagert er mich, zu Wassern der Ruhe leitet er mich. Meine Seele labt er; er führt mich in des Rechts Geleisen, um seines Namens willen. — Auch wenn ich geh' im Thal des Todesschattens, fürcht' ich kein Leid, denn du bist bei mir: dein Stecken und dein Stab, sie trösten mich. Du rüstest vor mir einen Tisch, im Angesichte meiner Dränger, salbst mit Oel mein Haupt, mein Becher fließet über. Nur Glück und Liebe folgen mir all' meine Lebenstage, ich wohne in des Ewigen Hause lange Zeiten." — Dieser Psalm ist der prägnanteste Ausdruck für die echt-israelitische Anschauung von der göttlichen Vorsehung. Die Hut Gottes sichert vor allem Mangel, führt die Wege der Gerechtigkeit, schützt in Gefahren, bringt Fülle und schafft Heil durch das ganze Leben. Dies spricht der Psalmist aus. Aber

er spricht es aus im Bewußtsein, daß auch der Gottbehütete Feinde und Gefahren des Todes zu bestehen hat. Er spricht es aus im Bilde Gottes als Hirten, der den Gerechten weidet und den rechten Weg führt. Die Deutung des Einzelnen s. unser Bibelw. B. III. S. 63.

18.

Welches ist das zweite Moment der Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen?

Gott ist der allgerechte und allbarmherzige Vergelter.

Dies heißt: 1) Gott richtet das Thun des Menschen, und zwar 2) in Gerechtigkeit, indem er das Gute belohnt und das Böse bestraft, aber 3) dem Sünder, wenn er aufrichtig bereuet, vergiebt und dessen Schuldhaftigkeit auslöscht.

„Denn jede That bringt Gott in das Gericht über alles Verborgene, sie sei gut oder böse." (Koh. 12, 14.)

„Gott vergilt dem Menschen nach seinem Thun und trifft einen jeglichen nach seinem Wandel; sonder Zweifel Gott verdammt Niemand mit Unrecht, und der Allmächtige beuget das Recht nicht." (Ijob 34, 11. 12.)

Die Wahl der Bezeichnung „der Allmächtige" in den Schlußworten deutet an, daß Gott zwar vermöge seiner Allmacht auch das Recht beugen, also Unrecht zulassen, ja thun könnte, aber vermöge seiner Gerechtigkeit in vollkommenster Weise das Recht wahrt und übt.

„Der Ewige, der Ewige, Gott, barmherzig und gnädig, langmüthig und voller Huld und Wahrheit; bewahrend Huld den Tausenden, vergebend Sünd' und Missethat und Schuld, läßt aber Nichts unbestraft, ahnend Sünde der Väter an Kindern und Kindeskindern, am dritten und vierten Geschlecht." (2 Mos. 34, 6. 7.)

„Denn ich der Ewige, dein Gott, bin ein eifriger Gott, ahnend die Schuld der Väter an Kindern am

dritten und vierten Geschlecht, denen, die mich hassen, aber Gnade übend am tausendsten Geschlechte, denen, die mich lieben, und meine Gebote beobachten." (2 Mos. 20, 5. 6.)

Diese große Verkündigung (2 Mos. 34, 6. 7.) wurde von der Schrift in einer wundersamen Erscheinung nach der Versündigung Israels durch das goldene Kalb am Fuße des Sinai feierlich eingeführt, daß sie es zu einem Bekenntnißworte (vgl. §. 5.) stempelt. Wir werden die ausführliche Erklärung weiter unten geben.

1. Das Gericht Gottes ist eine Forderung, die aus dem Begriff Gottes und des Menschen nothwendig hervorgeht. Indem Gott dem Menschen eine sittliche Welt geschaffen, und ihn zu einem sittlichen Wesen gemacht, das bei freier Selbstbestimmung Gutes und Böses thun und lassen kann, so darf Gott das Thun des Menschen nicht unberücksichtigt und ohne eine Ausgleichung des Bösen durch das Gute lassen. Ferner, da Gott dem Menschen die Bestimmung verliehen, sich zum Guten zu entwickeln und dasselbe fortschreitend zu vollführen, sind, wie die guten Handlungen dieser Bestimmung entsprechend so die bösen ihr entgegenlaufend und im Widerspruch mit Gottes Willen und That. Das Zweckwidrige kann aber Gott in seiner Welt nicht dulden, und wenn er es um der Freiheit des Menschen willen zuläßt, so muß er doch eine, das thätige Individuum selbst betreffende Ausgleichung herbeiführen. Endlich liegt es im Wesen Gottes, das Gute im Menschen zu fördern, und das Böse durch ihn abwehren zu lassen.

2. Dieses Gericht Gottes kann nur in allgerechter Weise vollzogen werden. Eine jede Handlung des Menschen, gute oder böse, umfaßt die Absicht, den Willen und die Anstrengung; die Absicht, aus welcher sie hervorgeht, der Wille, der sich aus dieser bestimmt bildet, und die Anstrengung, welche die Ausführung kostet; denn, je größer die letzte sein muß, desto kräftiger muß der Wille sein, und die Stärke des Willens bedingt wieder eine intensivere Absicht, durch welche jener motivirt wird. Hieran erst schließen sich die Wirkungen oder Folgen der Handlungen. Es ist nun offenbar, daß der Mensch die Handlungen seines Mitmenschen zunächst nach deren Wirkungen, alsdann nach den darauf verwendeten Anstren-

gungen oder Opfern zu beurtheilen im Stande ist. Von hier aus folgert er auf Wille und Absicht, kann selbstverständlich nur schwache Blicke in die Tiefen des menschlichen Geistes werfen und ist dabei tausendfachen Irrungen ausgesetzt, so daß Wille nud Absicht nur in oberflächlichem Maße eruirt werden können. Es kommt hinzu, daß wir unsern eigenen Willen und unsere eigenen Absichten in vielen Fällen nicht einmal kennen, oder nicht in ihrem ganzen Umfange, und besonders nicht, wie sie in uns entstanden, woraus sie sich in uns entwickelten. Der Flug der Gedanken und Gefühle ist zu rasch, die Erregtheit des Augenblicks verdunkelt unser Selbstbewußtsein und endlich ist die Selbstbeobachtung und die freie Selbstbeurtheilung nur weniger Menschen Sache. Das Urtheil der Menschen, selbst vorausgesetzt, daß völlige Unparteilichkeit und das Streben nach Gerechtigkeit vorhanden ist, kann daher nicht anders, als oft durchaus falsch, oder theilweise irrig oder einseitig sein, und der menschliche Gerichtshof wird Lohn und Strafe immer durch die hervorgebrachten Wirkungen und Folgen modifiziren lassen; er unterscheidet zwischen vollbrachter That, vollendetem Versuch und begonnenem Versuch, und kann den bloßen Willen oder gar die Absicht allein nicht zu seiner Kognition ziehen. So kann es der Mensch beim besten Streben nur zu einer sehr unvollkommenen Gerechtigkeit bringen. Anders bei Gott. Vor ihm bedeuten die Folgen und Wirkungen der Handlungen gar nichts, weil diese doch nur nach seiner Fügung sich an die eigentlichen seelischen Momente knüpfen, vielmehr bilden die Absicht, der Wille und die Anstrengung, letztere, weil in ihr zugleich Wille und Absicht sich verstärken, die eigentlichen Elemente der Beurtheilung. Bei der Allwissenheit Gottes, welche Gegenwart und Vergangenheit in gleichem Maße durchschaut, und vor der alle Tiefen der Seele offen liegen, ist es nicht einmal die augenblickliche Absicht, welche das Urtheil begründet, sondern die Art ihres Entstehens, nicht bloß der momentane seelische Zustand, aus welchem die Absicht hervorgeht, sondern, wie dieser Zustand kam, also die ganze Vergangenheit dieses Menschen, seine Anlage, Erziehung und Lebensgeschichte, alle diese werden Elemente des Urtheils über Verdienst oder Strafbarkeit. Ebenso unterliegt der Wille einer besonderen Beurtheilung, indem es auf die Kraft

und Gewöhnung des Individuums, ankommt, den Willen schnell oder langsam an die Absicht zu knüpfen, ihn schwach oder energisch, veränderlich oder ausdauernd zu machen, und so auf sehr verschiedenen Wegen zur That werden zu lassen. Die Gerechtigkeit wird endlich die That nicht aus dem Zusammenhange der gesammten Lebensthätigkeit des Individuums reißen, sie also nicht isolirt betrachten, sondern wie sie mehr oder weniger sich in die Richtung und Handlungsweise des ganzen Lebens eingliedert. Vermögen wir uns auch hiermit nur ein schwaches Bild von der göttlichen Gerechtigkeit zu entwerfen, so genügt es doch, uns mit Zuversicht zu füllen, wenn wir uns guter Motive bewußt sind, und uns Furcht einzuflößen, so uns das Böse in uns zu überwältigen droht.

3. Wir haben schon Th. I. S. 140. ausführlich dargestellt, wie die Weltgeschichte uns durch zahllose Erweise bekundet, daß eine gerechte Vergeltung durch das Leben der Staaten, Völker und der in diesen hervorragenden, sie beherrschenden und leitenden Persönlichkeiten geht, daß auch in dem Leben der Nationen die großen Gesetze der Sittlichkeit den Bestand derselben begründen und, daß die Verletzung oder gar Vernichtung jener die Mißgeschicke, das Verderben, ja den Untergang der Staaten und Völker herbeiführt. Nicht minder wird es Jedem, der offenen Auges sich im Leben der Einzelnen umschaut, klar, daß das Gute immer sich lohnt, das Böse sich straft; es ist zuletzt immer doch Wahrheit und Tugend, welche selbst im verweltlichten Leben siegen, und Trug und Sünde, die mit Schmach und Unheil begraben. Demungeachtet lehrt die Erfahrung, daß vielfach die guten Handlungen unbelohnt, die Vergehen und das Unrecht unbestraft bleiben. Noch mehr. Wir sehen nicht selten den Gerechten und Schuldlosen großen Leiden unterworfen, während das Leben dessen, der in schnöder Selbstsucht seine Tage verbringt, oder gar mit Sünde und Frevel befleckt ist, eine Kette von freudigen Erlebnissen, von glücklichen Um- und Zuständen zu sein scheint. Es ist daher schon eine uralte Frage: wie dies mit der Gerechtigkeit Gottes übereinstimme? was nun wieder überhaupt die Frage einschließt: wie geschieht das Gericht Gottes? Die Religion beantwortet sie in folgender Weise.

a. Das Gericht Gottes ist an keine besondere Zeit gebunden.

Müssen wir überhaupt alle die kindlichen Vorstellungen, welche die früheren Zeiten vom Gerichte Gottes hatten und phantastisch ausmalten, nach welchen dieses wie vor einem menschlichen Gerichtshofe mit Ankläger, Vertheidiger und Richter geschieht,[1]) von uns weisen, so ist es unzukömmlich irgend einen besondern Tag oder Zeitabschnitt, oder ein besonderes Ereigniß als den Anknüpfungspunkt des göttlichen Gerichts zu betrachten. Wenn das talmudische Judenthum Rosch-Haschanah als den Gerichtstag יום הדין, und die darauffolgende Zeit für die Gerichtszeit angiebt, so bedeutet es nichts Anderes, als daß wir uns in dieser, der Buße bestimmten Zeit ganz besonders das göttliche Gericht zum Bewußtsein bringen, uns von den Gedanken daran erfüllen lassen sollen.[2]) Vielmehr zieht sich das Gericht Gottes durch das ganze menschliche Leben hindurch, wirkt sowohl in unserer Seele, als auch in den Fügungen Gottes immerfort, und tritt nur von Zeit zu Zeit durch irgend ein folgenschweres Ereigniß bestimmter und für uns faßbarer hervor.

b. Lohn und Strafe treten nicht alsbald nach der That ein, sondern nach dem Rathschlusse Gottes früher oder später. Hat Gott dem Menschen sittliche Freiheit gegeben, so darf dieselbe in keinerlei Weise beschränkt werden. Unmittelbare Belohnung und Bestrafung würde die sittliche Freiheit nur scheinbar bestehen lassen, wie etwa das Kind während der Erziehung durch Eltern und Lehrer nur einen geringen Grad von Freiheit besitzt, sondern durch die zu hof-

---

1) Wie es oft geschehen, wurden auch hier visionär-allegorische Darstellungen, wie bei Secharjah, oder selbst nur dichterische Einkleidung, wie bei Ijob, von den späteren buchstäblich genommen und als konkrete Wirklichkeit geglaubt. Es findet dies namentlich vom השטן Statt, der bei Secharjah und Ijob nur die allegorische Personifikation der Anklage der Menschen vor Gott gleichsam der himmlische Staatsanwalt ist. Eine wirkliche Existenz als Princip des Bösen und abgefallener Engel ist durchaus unbiblisch. Siehe unseren Kommentar zu 1 Chron. 21, 1 (Th. III. S. 1036.)

2) Das mosaische und prophetische Judenthum weiß hiervon nichts. Wenn die Mischnah Rosch. Hasch. I, 2 sagt: בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון „am Rosch. Hasch. gehen Alle, die in die Welt gekommen, vor dem Throne Gottes vorüber, um gerichtet zu werden," so liegt darin der Widerspruch, daß an diesem Tage alle Menschen gerichtet werden sollen, während das Fest mit seinem ganzen Inhalte nur den Israeliten geboten worden, und nur für sie besteht.

fende Belohnung und die zu befürchtende Bestrafung so lange geleitet wird, bis es durch das erwachte Selbstbewußtsein und die Gewöhnung zur Selbstständigkeit berufen ist. Um daher dem Menschen die sittliche Freiheit zu sichern, muß ihm auch in seiner freien Thätigkeit von Gott ein größerer Spielraum gelassen und die Triebfedern des Lohnes und der Strafe dadurch abgeschwächt werden, daß sie nicht in sichtlicher Weise unmittelbar an die That sich reihen.

Daß nicht schnell erfolgt die Strafe böser That, darum füllt sich der Menschen Herz in ihnen, Böses zu thun: aber mag ein Sünder hundertmal Böses thun, und Er sieht ihm nach, dennoch weiß ich, daß es gut ergehen wird den Gottesfürchtigen, da sie vor ihm sich fürchten, und gut ergehen wird es nicht dem Frevler, und wie der Schatten nicht lange dieser leben, da er vor Gott sich nicht fürchtet." (Kohel. 8, 11—13).

Indem hier die Thatsache, daß Lohn und Strafe nicht unmittelbar erfolgen, hervorgehoben und damit betont wird, daß dadurch die Bösen vor der Sünde nicht zurückgeschreckt werden, d. h. der Mensch eine größere Freiheit behält, soll doch zugleich gewarnt werden, darum das Gericht Gottes nicht wegzuleugnen, sondern die Ueberzeugung von Lohn und Strafe durch die einzelnen Erscheinungen im Leben nicht erschüttern zu lassen. — Sehr oft hebt der Psalmist hervor, daß die Frevler, weil sie eine Zeitlang unbestraft bleiben, über das Gericht Gottes spotten und es höhnend über sich heraufrufen — ja in seiner augenblicklichen Erregtheit wird der Psalmist bisweilen ungeduldig über das Ausbleiben des göttlichen Gerichtes — aber immer sieht er es wieder siegreich eintreten und die Vergeltung der Missethaten erfolgen. (Vgl. Ps. 10.)

c. Das Gericht Gottes ist daher auch nicht auf das Leben des Menschen auf Erden abgegrenzt, sondern geht mit der geistigen Persönlichkeit des Menschen in das Jenseits über, und beginnt da erst recht. Die Ausgleichung zwischen unsern Handlungen und der darauf folgenden Belohnung und Bestrafung ist niemals mit dem Erdenleben abgeschlossen, und konnte dies nicht sein. Sowie die ganze Persönlichkeit mit dem Tode in das Jenseits hinüber tritt, und dort eine neue Bahn der Fortbildung beginnt, so muß jene die Verantwortlichkeit und ihr Anspruch auf Lohn und Strafe begleiten und dort erst in den eigentlichen Vordergrund treten.

Aus diesen drei, hier aufgezählten Momenten beantwortet sich denn auch die Frage: warum ergeht es dem Guten und Gerechten oft so übel, während dem Sünder und Schuldhaftigen so glücklich im Leben? Denn die nächste Folgerung ist, daß ein jedes Glück des Menschen hienieden durchaus nicht als Lohn seiner guten, und ein jedes Unglück nicht als Strafe seiner bösen Handlungen betrachtet werden darf. Es würde sich auch sonst jeder Unglückliche als Frevler gebrandmarkt, jeder Glückliche als Tugendheld ausgezeichnet sehen. Ein Umstand, dem jede Erfahrung auf's Nachdrücklichste widerspricht. Vielmehr muß vorausgesetzt werden, daß Glück und Unglück nicht in menschlicher Einseitigkeit von Gott ausgetheilt werden, sondern daß sie zwar im Einzelnen oft den Lohn und die Strafe des Guten und Bösen enthalten, im Allgemeinen aber noch einen ganz andern Zweck für den Menschen haben. Denn wenn einerseits das Leiden des Frommen und Gerechten durch das Bewußtsein, frei von Schuld zu sein, erleichtert, das Glück des Sünders und Verbrechers aber durch den Druck des Schuldbewußtseins sehr vermindert wird: so dient andererseits das Mißgeschick des Tugendhaften zur Entwickelung und Kräftigung des Guten in ihm, während dem Frevler in seinen glücklichen Verhältnissen der Spielraum gegeben ist, vom bösen Wege umzukehren, oder sich auf ihm zu bestärken. Wenn schon im Leiblichen, so noch mehr auf geistigem Gebiete stärkt und erweitert jede Arbeit, jede Anstrengung, jede Mühsal, jeder Kampf die vorhandene Kraft und Befähigung, und es wäre sehr irrig anzunehmen, daß dieselbe Kraft und Fähigkeit vorher wie nachher dagewesen wäre. Aber diese Anstrengung und dieser Kampf müssen, um eine dauernde Stärkung und Erweiterung der Kraft und Befähigung hervorzubringen, sich öfter wiederholen, um endlich in einer großen That, sei sie activer oder passiver Art, sich gewissermaßen zu vollenden und abzuschließen. Im Gegensatz gewährt dem Frevler das Glück einen weiteren Spielraum zu seiner Entwickelung; mit seinem Glücke dauert und vergrößert sich seine Unabhängigkeit; er hat die Veranlassung und Gelegenheit, sein sündiges Wesen von sich abzuwerfen oder weiter zu treiben; jedes neue glückliche Ereigniß kann ihm eine Mahnung sein, für all das Gute dankbar zu werden und Gutes zu thun, oder

auch eine Bestärkung in seinem Uebermuth, in seiner Selbstsucht und Verachtung alles Göttlichen. Glück und Unglück haben also den höheren Zweck für den Menschen, ihm zur Erziehung, zur Bildung und Entwickelung zu dienen. In diesem Sinne ist das menschliche Leben auf Erden als eine höhere Erziehungsanstalt zu betrachten, in welche Gott den Menschen versetzt hat, um innerhalb des sich wandelnden Geschickes die Kräfte seines Geistes, insbesondere die sittlichen, zu entfalten, zu stärken und zu erweitern. Hierzu tritt nun andererseits, daß das Dasein des Menschen von der Erde in das Jenseits hinüber reicht, der wahre Lohn des Gerechten und die volle Strafe des Frevlers erst im Jenseits zur Ausgleichung, zum höheren Abschluß kommt. Vor diesen Erkenntnissen können die angeregten Zweifel nicht bestehen, und enthalten jene in der That die volle Lösung der aufgeworfenen Frage.

Wir haben schon Th. I. S. 65. auseinandergesetzt, wie die obige Frage im Buch Ijob aufgestellt und beantwortet wird. Im ersten Theil des genannten Buches wird die alte Lehre von der strengen Gerechtigkeit durch die Freunde Ijobs behauptet und vertheidigt, von Ijob aber durch sein eignes Beispiel und die Erfahrung des Lebens widerlegt und beseitigt, indem er zu dem Schlusse kommt, daß der Mensch überhaupt keine Einsicht in das Uebersinnliche habe (Kap. 28.). Diesem entgegen trägt im zweiten Theile Elihu als die neue Lehre vor, daß die Schicksale des Menschen den Selbstzweck, ihn „zum Lichte des Lebens" zu erziehen haben, welche dann durch die Hinweisung auf die Natur, in der jedes Geschöpf seine Bestimmung für sich ohne Beziehung auf den Menschen besitze, bekräftigt wird. —

Die Zusendung von Leiden, schweren Kämpfen in der Kollision verschiedener Pflichten, die zur Entwickelung der sittlichen Kraft im Menschen dienen soll — also durchaus nicht als Strafe für vollbrachtes Unrecht anzusehen sind, drückt die heilige Schrift mit dem Worte נסה aus „Gott versuchte", worin das Beispiel Abraham's, da ihm die Opferung seines einzigen Sohnes geboten worden, als leuchtendes Beispiel vorangestellt wird, 1 Mos. 22, 1. (S. unser Bibelw. Th. I. S. 100.) Wir haben dabei die Ausdrücke „prüfen", „Gott will sehen" u. dgl. nicht als eine Beschränkung der göttlichen Allwissenheit zu betrachten, sondern nur als anthropomorphistische Ausdrücke für den Gedanken, daß Gott die schweren Drangsale dem gerechten und frommen Menschen zuschickt, um ihm Gelegenheit zu geben, seine Hingebung an das Gute und Göttliche durch die That zu erweisen, hierin seine eigene Kraft zu steigern und zu stärken nnd Anderen zum Vorbild zu dienen.

d. Es bleibt daher hier noch die Frage übrig: worin besteht das Gericht Gottes? Eine jede Handlung besteht, wie wir oben gezeigt, in ihrem geistigen Unterbau, der Absicht und dem Willen, und in der konkreten That, d. i. der Anstrengung und Ausführung. Lohn und Strafe müssen daher auch zwiefacher Art sein, theils die Befriedigung oder Beunruhigung der Seele, theils die guten und bösen Folgen der Handlung, wie in naher oder ferner Zeit jene sich bald nothwendig an diese knüpfen, bald durch die göttliche Fügung sich daran schließen, was im speziellen das „Strafgericht Gottes" genannt wird. Es liegt nun in der Natur der Sache, daß jene Befriedigung oder Beunruhigung unserer Seele bei den verschiedenen Menschen in sehr verschiedenem Grade eintreten, indem es auf die oberflächlichere oder tiefere Empfindungsfähigkeit, Gefühlsstärke und Erkenntniß ankömmt, ob ein klares Bewußtsein und eine tiefere Herzensbewegung über die von uns vollbrachte That in uns erwache. Dann aber kann jene Befriedigung zu einem Gefühle wahrhafter Beglückung, so wie jene Beunruhigung zur höchsten Gewissensqual, zur bittersten Folter der Seele sich steigern. Ebenso oft kann aber auch das sittliche Gefühl des Menschen so verstockt sein, daß selbst das größte Verbrechen, wenn es verübt ist, noch keine dauernde Erregung der Seele hervorbringt. Wie aber in den einzelnen Menschen verschieden, so ist die Gemüthsbeschaffenheit desselben Menschen auch in der Zeit verschieden, und hierin tritt nun die Waltung Gottes wieder ein, indem durch Eindrücke und Ereignisse, die oft ganz außerhalb der Berechnung liegen, bisweilen selbst schon durch eine, nach Gottes Willen geweckte Ideeenverbindung die Festigkeit selbst des Verstocktesten, plötzlich gebrochen wird, und die Fluth des Schuldbewußtseins durch das geöffnete Herz hereinströmt. Was nämlich nach vollbrachter That die ihr entsprechende Unruhe des Gewissens verhindert, ist theils die Verbildung des sittlichen Gefühls und Bewußtseins, so daß wirklich dem Thäter ein richtiges Urtheil über die sittliche Bedeutung seiner Handlung gar nicht einwohnt, theils der unermüdliche Trieb des Menschen sich zu entschuldigen und zu rechtfertigen eben so. sehr vor sich selbst wie vor Andern. Dieser bringt, so lange es ihm nur möglich ist, Gründe für die That herbei, welche sie ganz oder theilweise recht-

fertigen oder doch entschuldigen. Es ist dies gewissermaßen der Selbsterhaltungstrieb der Seele, der diese vor geistiger Vernichtung, ja schon vor jedem heftigen Leide bewahren will. Man weiß, wie künstlich oft das Schutzdach bereitet und aufgeführt ist, unter welches sich die Seele des Thäters vor dem sengenden Strahle des Schuldbewußtseins rettet. Und wie naiv demungeachtet, selbst der klarste Geist sich dies gefallen läßt. Da treffen denn ungeahnte Schläge des Geschickes ein, welche jene Unwissenheit durchlichten oder dieses künstliche Gebäude zertrümmern, und die That, die vielleicht schon lange Zeit hinter ihm liegt, in ihrem ganzen Werthe, in ihrer vollen Bedeutung bewußt machen, dann aber die Gewissensqual um so erdrückender hereinbrechen lassen, je mehr und je länger sie zurückgehalten worden war. Stellen wir uns nun vor, daß mit dem Tode alle weltlichen Verhältnisse und Rücksichten, alle Befangenheit, welche die körperlichen Bedürfnisse und Schmerzen mit sich führen, all' die Verblendung der Selbstsucht und der aus ihr stammenden Selbstvertheidigung, und endlich all' die Verstocktheit des sittlichen Gefühls niederfallen von der Seele, diese sich nunmehr in dem klarsten Spiegel ganz und gar und nach voller Wahrheit erblickt: so sieht man, daß im Jenseits mit der vollen Selbsterkenntniß auch die ganze Gewissensqual über das verlorene, ja geschändete und verdorbene Leben, über die selbstgemordete Schuldlosigkeit, über die wider die göttliche Bestimmung und den heiligen Willen Gottes verübten Thaten erwachen und sich immerfort verstärken muß, so daß es durchaus keiner sinnlichen Bilder von Fegefeuer und Höllenmartern bedarf, um eine Vorstellung von der Bestrafung der sündhaften und verbrecherischen Seele zu gewinnen. Wenn nun im Gegensatz die menschliche Seele während des Erdenlebens von allen Handlungen der Gerechtigkeit, von aller Hingebung und Selbstaufopferung mit den Gefühlen des Glückes, der Erhebung, der süßesten Aufwallung erfüllt wird, Empfindungen, die hienieden nur durch den steten Wechsel der Wahrnehmungen und darum der Gedanken und Gefühle, durch die auf den Menschen immerfort anstürmenden Sorgen und Arbeiten und durch den Mangel an jener Dauerhaftigkeit der Verhältnisse und Stimmungen so sehr geschwächt und verkürzt werden: um wie viel mehr müssen sie zur hohen und höchsten

Glückseligkeit aufflammen im Jenseits, wo alle hier aufgezählten hindernden und durchkreuzenden Momente aufhören, und die lichteste Erkenntniß, die reinste Liebe und die lauterste Lust in unsere Seele kommen. — Hier ist aber nun wohl zu beachten, daß ebenso sehr jedes Glück wahrhafter Liebe und Gerechtigkeit auf die Menschenseele zugleich eine heiligende Kraft ausübt, so daß sie aus demselben reiner, edler, geheiligter hervorgeht, als sie vorher war, wie hinwiederum jede einschneidende Gewissensunruhe zugleich läutert, und indem sie einen Sieg des Guten über das Böse im Menschengeiste bedeutet, jenem eine nachhaltige Kraft verleiht. Die Bestrafung der Seele durch die Qualen des Gewissens ist demnach zugleich ein Läuterungs- wie jedes beglückende Selbstbewußtsein zugleich ein Heiligungsprozeß ist, ein Satz, der schon auf das Diesseits, wo doch noch so viel Störendes eintritt, um wie viel mehr auf das Jenseits anwendbar ist, und uns die eigentliche Perspektive in die fortschreitende Vervollkommnung der individuellen Seele eröffnet.

Die heilige Schrift, die uns in der Geschichte Kajins und Hebels die erste Entwickelung der menschlichen Gesellschaft, der in ihr entspringenden Leidenschaften und daraus entfließenden Verbrechen schildert, zeichnet auch in tiefsinnigster Weise die Seelenbewegung, welche in Kajin nach vollbrachtem Brudermorde vor sich ging, und damit ein zutreffendes Bild aller solcher Vorgänge. Zuerst nach der That noch der Nachhall der Leidenschaft, darum Unklarheit über die Bedeutung des Geschehenen, Abwehr aller Anklage, Selbstentschuldigung, Leugnung, alles dies in Vers 9. angedeutet. Nicht blos von Anderen mußte Hebel vermißt werden, sondern auf Kajin selbst drang das Gefühl, daß sein Bruder nicht mehr da sei, ein. Dies bezeichnen die Worte: „Wo ist Hebel, dein Bruder?“ Selbst der an sich unnöthige Zusatz „dein Bruder“ deutet auf die lang unterdrückte, nach dem Tode um so mehr wieder aufwachende Bruderliebe, welche schmerzlich empfand, daß Hebel nicht mehr da sei. Hiergegen aber bäumt sich der Selbsterhaltungstrieb des Verbrechers, und vor sich selbst wie vor Anderen spricht er in Herzenshärtigkeit die Leugnung der That aus, indem er von dem Dasein oder Verschwinden Hebels nichts zu wissen vorgiebt, wie er sich darum auch nicht kümmere und sich zu kümmern auch nicht die Pflicht habe. Dies mit den Worten: „Nicht weiß ich es. Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“ Aber der schuldbewußte Verbrecher thut eben mehr, wenn er die That leugnen will, als er sollte, und verräth sich dadurch selbst. Würde er einfach („Nicht weiß ich es“) die That leugnen, so erwartete man immer noch ein wahrhaftes

Erschrecken, ein Besorgtsein um das Schicksal seines Bruders, das sich in Wort und That kund gebe. Anstatt dessen zeigt er sich nicht allein unbesorgt darum, sondern daß er es übel nehme, die Frage an sich gerichtet zu sehen, die er unwillig mit der Wegleugnung aller Beziehung und Pflicht hinsichtlich seines Bruders beantwortet. Wie gesagt, hiermit hat er sich selbst verrathen, und wie jeder Uebertreibung eines Gefühls um so rascher und vollständiger das entgegengesetzte folgt, so strömt nun auch das ganze Bewußtsein seiner That auf den Verbrecher ein. („Was hast du gethan?" V. 11.) Es bedarf kaum anderer Zeugen, schon die Stätte der That ruft in ihm die ganze Bedeutung dieser in ihm wach, und mit diesem Bewußtsein beginnt zugleich die Strafe derselben. Wir müssen wohl bemerken, daß, der außerordentlichen Kürze des Ausdrucks in V. 9. gegenüber, in der Schilderung des Schuldbewußtwerdens und der Strafe V. 10—12. das h. Wort sehr ausführlich wird. Diese Stätte der That, wenn auch die geliebte Heimath, muß den Verbrecher in zwiefacher Hinsicht von sich stoßen, einerseits indem er nicht mehr in Arbeit, Erwerb und Genuß mit ihr verbunden sein kann, andererseits, verfolgt von der Erinnerung seiner That, von dem blutigen Schatten seines Bruders, überhaupt nicht mehr auf ihr zu weilen vermag. Je verstockter aber das Gemüth des Verbrechers vor der Aufdeckung seiner That war, je energischer es sich gegen diese auflehnte und verwehrte, desto niedergebeugter fühlt es sich nach ihr, desto willenloser gibt es sich dem Drucke des Schuldbewußtseins und der Strafaussicht hin. Daher spricht Kajin nunmehr V. 13: „Zu groß ist meine Schuld, um sie zu ertragen," (wobei zu bemerken, daß עון zugleich die Bedeutung „Strafe" einschließt,); und je lauter die Stimme des Gewissens, jemehr diese ihn verurtheilt, desto lebhafter malt ihm die verdüsterte Einbildungskraft seine ganze Zukunft aus und vergrößert ihm die ihn erwartende Strafe, Momente, in welchen allen diese Strafe am meisten verwirklicht wird.

„Die Frevler sind wie das aufgeregte Meer; denn nicht zu ruhen vermag es, und seine Gewässer regen Koth und Schlamm herauf. Kein Friede, spricht mein Gott, den Frevlern. (Jesch. 57, 20.)

Bewegt sich dies im Innern des Seelenlebens, so haben wir nun die That in ihrem konkreten Theile in Betracht zu ziehen. Wir erkannten hier einerseits die an dieselbe nothwendig sich schließenden Folgen, andererseits die durch die Fügung Gottes herbeigeführten. Im Allgemeinen werden die Folgen der guten Handlung gute und segensreiche, die Wirkungen der bösen nachtheilige und verderbliche sein. Gott greift hier niemals willkürlich ein, hält

den Lauf der Ergebnisse nicht auf, sondern läßt Ursache und Wirkung in ihrem natürlichen Zusammenhang. Aber allerdings kann dies insofern nicht in einseitiger Konsequenz erfließen, als eine That vorzugsweise durch ihre Absicht sittlich gestempelt wird, diese Absicht aber mit einem Irrthum über die Wirklichkeit verbunden sein kann, folglich eine gute Absicht eine That mit schlimmen Folgen, eine böse Absicht eine That mit guten Folgen verüben kann. Wie oft irren wir uns und beschädigen bei der besten Absicht diejenigen am meisten, welchen wir die innigste Liebe gewidmet haben, und oft genug wählt der verbrecherische Plan des Bösewichts gerade ein Mittel, durch welches er das Opfer seines Entwurfs zum Glücke führt. Weiterhin tritt aber hier die allwaltende Vorsehung Gottes ein, und knüpft selbst an die größte Schandthat früher oder später die segensreichste Wendung. Wenn die Brüder Josephs diesen zum Sklaven verkauften, so haben sie ihm allerdings die größten Leiden und Mühsale, in denen er seine schönste Jugendzeit vertrauern mußte, zugefügt, aber zuletzt entsprang daraus durch die Fügung Gottes das größte Heil für ihn und für „ganze Völker". — Aber abgesehen von diesen Selbstwirkungen der That, erkennen wir aus der Erfahrung, daß die göttliche Vergeltung, indem sie sonst auseinanderliegende Ereignisse zusammentreffen läßt, über den Gerechten und Gottesfürchtigen, ihm zum Lohne, beglückende Geschehnisse, über den Sünder und Verbrecher aber unglückliche und vernichtende herbeiführt. Hierbei müssen wir allerdings nicht außer Acht lassen, daß es auf die subjektive Auffassung nicht wenig ankommt. Denn Geschicke, die anderweitig eben nur als solche betrachtet und ertragen werden, erscheinen und zwar in richtigem, subjektivem Verständniß als Lohn für den Guten und Strafe für den Bösen, und werden dies in der That schon dadurch, daß sie so aufgefaßt, empfunden und gedacht werden. Es ist z. B. ersichtlich, daß ein sittlich entartetes Volk, das durch Ueppigkeit, Ausschweifung, Gewaltthätigkeit nach außen und innen seine Kraft vergeudet, sein Lebensprinzip verloren, die Feindschaft der Völker und die innere Zerrüttung sich zugezogen hat, nicht immer existiren kann. Aber wie lange könnte es sein Dasein in vegetirender Weise noch fristen, wenn nicht die göttliche Vergeltung, welche den Schauplatz auf Erden nicht auf

lange Zeit von entnervten, verkommenen und verbrecherischen Geschlechtern einnehmen lassen will, andere, kräftigere, ihre Mission erfüllende Völker heranbringt, welche das Zusammenbrechen der ersteren bewirken. Ist es schwieriger, daß in einer entarteten Nation große Geister und feste Charaktere auftreten, welche den nahenden Untergang ihres Volkes noch aufzuhalten vermögen, so kann dies doch geschehen; aber der Herr läßt die dem Verderben geweihete Nation gerade an ihren verkehrten Führern und Herrschern untergehen. Gleiches spiegelt sich in dem Leben Einzelner ab, und wo die natürlichen Folgen der guten Handlungen nicht ausreichen, den gerechten Mann zu schützen, läßt Gott ihm aus dem Zusammentreffen der Verhältnisse Rettung erstehen; und wo die Wirkungen der bösen Thaten nicht genügen, den Frevler zu entwurzeln und in die Wüste zu schleudern, da ist es wiederum die Fügung Gottes, welche das Unheil über sein Haupt heraufführt, und in der Regel gerade durch das Laster, welches den Sünder in die Höhe gebracht, ihn stürzen läßt. Vieles kommt hierbei selbstverständlich auf die subjektive Auffassung an, da die dem Gerechten zustoßenden Glücksfälle ihm und Andern als Lohn von Gott, die den Frevler treffenden Mißgeschicke als Strafe von Gott erscheinen. — Wie aber schon in der blos geistigen Sphäre, so hat auch in der Welt der Erscheinung und Erfahrung die göttliche Strafe, und wenn sie noch so konkret ist, nicht den Zweck, daß das Böse an seinem Thäter gerächt werde, sondern daß sie ihm zur Warnung, zur Demüthigung, zur Erkenntniß, zur Läuterung diene, so daß auch in der Züchtigung, die von Gott ausgeht, nur das Heil des Bestraften lieget, und, wenn er von derselben zur wahrhaftigen Umkehr sich bestimmen und anleiten läßt, ihm der reichste Segen daraus erwächst.

Schon auf den ersten Seiten der heil. Schrift erscheint uns Gott als Richter der menschlichen Handlungen, sowohl dem Vergehen des ersten Menschenpaares als dem Verbrechen Kajins und der Entartung des ganzen vorfluthlichen Menschengeschlechts gegenüber. Schon Abraham benennet Gott „Richter der ganzen Erde," (1 Mos. 18, 25.) als dieser das Strafgericht über Sodom und Amorha vollstrecken wollte, wie er solche auch an Pharao und den Aegyptern vollzieht (שפטים). Daher ist an unzähligen Stellen ein Beiwort Gottes צדיק „gerecht." — Alle Strafgerichte Gottes aber sollen entweder den Gerechten aus der Mitte der

Frevler retten und hervorheben, oder diese zur Besserung und Läuterung führen. Insonders sind es daher die durch den Abfall und die Entsittlichung Israels unumgänglich gewordenen, über dieses hereinbrechenden Strafgerichte, welche den Fall Jerusalems, den Untergang des Königthums, das Verderben vieler Israeliten und die Wegführung der Uebriggebliebenen in die Gefangenschaft befassen, welche die Läuterung, die Umkehr, und nunmehrige Glaubenstreue und Heiligung Israels zum eigentlichen Zweck und Ziel haben. Dies sprechen die Propheten immerfort aus, und endigen die Verkündigungen über das immer mehr nahende Verderben immer wieder durch die Voraussage der zukünftigen Wiederherstellung. Mit der Zeit z. B., wo der Fall Zions vor Nebukadnezzar unzweifelhaft ist, läßt Jirmejah die Strafreden fallen und spricht von dem dereinstigen Sturze Babels und der Rückkehr Israels. — Eine Andeutung, daß jede göttliche Strafe doch nur den höchsten Segen enthält, wird uns schon in der Geschichte des Paradieses gegeben. Das h. Wort weiß die großen Segnungen der Arbeit, ja des Fleißes hoch zu schätzen, wie eine Menge von Aussprüchen darüber vorliegen. Kaum war die Erde geschaffen, so wird als die Bestimmung des Menschen ausgesprochen, „die Erde zu bearbeiten." (1 Mos. 2, 5.) Wenn also das. 3, 18. 19. die Bearbeitung der Erde dem Menschen als eine Strafe auferlegt wird, so geschieht dies eben nur aus dem Momente heraus, und in der Tiefe lieget für uns um so mehr die Zusicherung, daß jede göttliche Strafe für den Menschen von den beglückendsten Folgen ist, und in ihr die höchsten Zwecke verfolgt werden. —

Die h. Schrift ist das Buch der Wirklichkeit, wie diese beschaffen, aber auf ein ideales Ziel gerichtet ist — nicht aber das Buch einer idealisirten, nebulirenden Welt. Darum spricht sie es nachdrülich aus, daß Gott als Richter seiner Menschenwelt die Folgen der Handlungen, die Wirkungen der guten wie der bösen Thaten eintreten läßt, nnd darum die Segnungen eines gerechten Lebens, sowie der Fluch eines verbrecherischen Wandels auf viele folgende Geschlechter sich erstrecken. Dies ist der Sinn des vielfach angefochtenen und mißverstandenen Ausspruches (1 Mos. 20, 5. 6.): „ahndend die Schuld der Väter an Kindern am dritten und am vierten Geschlechte, denen, die mich hassen, aber Gnade übend am tausendsten Geschlechte, denen, die mich lieben und meine Gebote beobachten." Die tägliche Erfahrung zeigt, daß dem also ist und nicht anders sein kann, und müssen daher diese Worte der Schrift eine lautsprechende Warnungstafel für alle Eltern sein, um nicht durch frevelndes Beginnen Unheil über noch ungeborene Geschlechter zu breiten. Wenn der Sparsame, Fleißige, Schätze für seine Kinder sammelt, so werden im Gegentheil den Nachkommen des Verschwenders die Güter nicht zurückgegeben, die er vergeudet hat, und die Armuth wird ihren Druck desto mehr auf sie üben, je weniger sie für diese erzo-

gen worden. Der ausschweifende Mensch vergiftet das Geschlecht, das er erzeugt, daß es ein Leben der Schwachheit und des Leidens erbt. Während die Kinder des Mannes, der sich Verdienste oder den Ruhm der Ehrenhaftigkeit, der Redlichkeit, der Wohlthätigkeit, der guten Sitte und Gastfreundschaft erworben hat, überall offene Herzen und Thüren, viel Vertrauen und Erleichterung auf ihrer Lebensbahn finden: verfolgt die Nachkommen des Ehrlosen, des wegen Unredlichkeit, Betrugs u. dgl. Gebrandmarkten der Ruf ihrer Eltern und verschließt ihnen den Zutritt zu Umgang und Erwerb. Das gute Beispiel im elterlichen Hause wirkt mehr als alle Belehrungen, und so schafft der würdige Vater, die tüchtige Hausfrau bis auf Enkel und Urenkel die Erneuerung ihrer Tugenden; wie nicht minder durch das schlechte Vorbild ruchloser Eltern das Laster immer wieder das Laster, die Sünde wieder die Sünde gebiert. So im gewöhnlichen Leben, nicht minder in dem der Fürsten und Völker. Ludwig XVI, an sich ein ehrlicher, das Glück seines Volkes anstrebender, wenn auch wohl charakterschwacher Mann, mußte um der Sünden seiner Vorfahren willen das Haupt auf das Schaffot legen, und sein Sohn verkam unter den Mißhandlungen eines Schuhmachers. Erst die späteren Geschlechter eines, der Unsittlichkeit und Gewaltthätigkeit sich ergebenden Volkes haben die ganzen vernichtenden Folgen, die traurige Erbschaft ihrer Väter zu tragen. Dies Alles ist unvermeidlich und entspricht der göttlichen Gerechtigkeit im höhern Sinne, welche nicht willkürlich in die Entwickelung der irdischen und menschlichen Dinge eingreifen, sondern ihren Verlauf nach den von der Vorsehung selbst bestimmten Gesetzen hemmen will; uns aber muß es abermals zum Danke stimmen, daß uns die Schrift die Wahrheit verkündet, die Wirklichkeit in scharfen Umrissen zeichnet, nicht aber mit weichlichen Farben überpinselt. — Demungeachtet dürfen wir nicht übersehen, daß die Schrift in bestimmtester Weise uns darauf hinweist, daß es allerdings den Kindern möglich ist, die bösen Folgen der Handlungen ihrer Eltern von sich abzuwälzen und durch fortgesetzten tugendhaften Wandel die von ihnen so tief empfundenen Schäden zu heilen; wie im Gegentheil auch die besten Früchte vom Stamme der Eltern durch entartete Kinder verdorben und vernichtet werden. Darum fügt sie hinzu, daß die Ahndung der Schuld der Väter insonders bei den Kindern eintritt, „die Gott hassen," d. h. gottlos, in Abfall und Untreue handeln; während die göttliche Gnade, welche die Väter verdienten, an den spätesten Enkeln sich bethätigt, wenn sie „Gott lieben und seine Gebote beobachten." Auch das wollen wir nicht übersehen, daß jene Ahndung für das dritte und vierte Geschlecht, die Segnung der Gutthaten aber bis ins tausendste Geschlecht verkündigt wird.

4. Gott ist aber auch nicht allein der gerechte, sondern auch der allbarmherzige Richter des Menschen. Wenn der Sünder zum

Gefühle und zur Erkenntniß seiner Vergehungen kommt, die ganze Qual des Schuldbewußtseins seine Seele durchdringt, sie mit aufrichtiger Reue erfüllt und in dieser alles Andere, selbst Begierde und Leidenschaft überwindenden Empfindung zu dem festen Vorsatze der Besserung und dann zur wirklichen That der Besserung schreitet, indem er sowohl möglichst die von ihm angerichteten Schäden heilt und ersetzt, als auch dem Laster zu fröhnen aufhört, und die Tugend zu üben kräftigst versucht: so vergiebt ihm Gott seine Schuld. Diese Barmherzigkeit Gottes ist ebenso unendlich wie alle seine Eigenschaften, und es giebt daher eben so wenig einen Fehl, den sie nicht vergeben, wie einen noch so tief gesunkenen Menschen, den sie nicht erreichen, und von seiner Schuldhaftigkeit erlösen könnte. Auch hierin muß die Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen von uns streng anerkannt werden, und es giebt weder ein höheres Wesen, noch einen Menschen, die irgend eine Art Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen übten, sondern unmittelbar muß der reuige Mensch sein gebessertes und sich läuterndes Herz vor Gott ausschütten, und unmittelbar erfolgt dann göttliche Vergebung und Versöhnung. Nicht ein drittes Wesen vermag durch sein Thun oder Leiden, durch seine Reue oder Gebete dem unbußfertigen Sünder eine Erlösung von seiner Schuldhaftigkeit zu bereiten, sondern hier kann nur jeder Mensch für sich allein eintreten, und muß die Bedingung der Reue, Buße und Besserung selbst erfüllen. Man könnte hier die Frage aufwerfen: wie sich die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes übereinstimmend zu einander verhalten, da jener die Bestrafung Dessen, der gesündigt hat, diese die Vergebung Dessen, der bereut, verlangt. Dieser Widerspruch, der in anderen Religionen die Aushülfe einer Vermittelung hervorgebracht hat, ist doch nur scheinbar, und wird von unserer Religion folgendermaßen gelöst. Vom allgemeinen Gesichtspunkte erfordert gerade die Gerechtigkeit die Erwägung, daß, indem der Mensch als sittlich freies Wesen die Neigung zum Bösen wie zum Guten in sich tragen mußte, durch die Sinnlichkeit aber, an die er gefesselt, durch die Natürlichkeit seiner sinnlichen Begierden, durch die Leidenschaften, welche die gesellschaftliche Welt, für die er bestimmt war, wecken mußte, der Antriebe zum Bösen viele und

heftige hatte, welche zu beherrschen und zu überwinden große Kraft, Anstrengung und Festigkeit erforderte, es Gottes ist, langmüthig und huldreich auf ihn zu schauen, jede Umkehr zu fördern, und aufrichtige Reue durch die Vergebung der Süude zu lohnen. In allem Besonderen aber ist es die Gerechtigkeit Gottes, welche die Folgen der bösen Handlungen unaufhaltsam eintreten läßt, die göttliche Barmherzigkeit aber, welche die Schuldhaftigkeit der Seele vergiebt und auslöscht. Dem tieferen Blick wird es nämlich nicht entgehen, daß bei jeder Sünde, außer der Verletzung des eigenen Ichs und außer der Wirkung auf unsre Mitmenschen und Mitwelt auch eine Verletzung Gottes selbst, ein Bruch in dem Verhältnisse Gottes zum Menschen stattfindet. Diese letztere kann durch irgend welche Bestrafung, durch das Erleiden noch so schwerer und bitterer Folgen nicht behoben werden. Wie das Kind, welches seine Eltern gekränkt und verletzt hat, auch bei erlittener Strafe, sich von seinen Eltern durch seinen Fehl immer noch geschieden fühlt, immer noch empfindet, daß Etwas zwischen seinen Eltern und ihm stehe, daß es ihre Liebe, ihre Befriedigung, ihr Wohlgefallen noch immer nicht wieder habe: so auch zwischen Gott und dem sündigen Menschen. Dies ist die Schuldhaftigkeit der Seele. Wie aber dann ein reumüthiges Kind durch ein aufrichtiges Schuldbekenntniß, durch eine innige Bitte, durch ein ungeheucheltes Gelöbniß der Besserung die Vergebung der Eltern gewinnt, daß Alles wieder schwindet, was sie von ihm trennte, daß die ganze elterliche und kindliche Liebe die Herzen wieder durchwallt, und erst hiermit auch die Wunde im Herzen den Kindes geheilt ist: so löschet Gott die Schuldhaftigkeit des reuigen Sünders aus, und läßt seine geläuterte Seele sich wieder nahe kommen, daß also auch die innerste Verletzung des eigenen Ichs im Sünder wieder heilet.

„Wie ein Vater der Söhne sich erbarmt, erbarmt sich der Ewige derer, die ihn fürchten. Denn er kennt unser Leiden, eingedenk, daß Staub wir sind.“ (Ps. 103, 13.)

„Er aber ist barmherzig, vergiebet Schuld, und tilget nicht, oft wendet seinen Zorn er ab, und weckt nicht seinen ganzen Grimm. Denn er gedenkt,

daß sie Fleisch, ein Hauch, der geht, und nimmer wiederkehrt." (Ps. 78, 38. 39.)

„Nehmt Worte mit euch, und kehret zum Ewigen, sprechet zu ihm, vergieb alle Schuld, und nimm es gut an, daß wir die Farren (der Schuld) mit unsern Lippen entrichten." (Hosch. 14, 3.)

„Die sündige Seele, diese wird sterben; der Sohn soll nicht tragen an der Schuld des Vaters, und der Vater nicht an der Schuld des Sohnes; des Gerechten Gerechtigkeit wird an ihm sein und des Frevlers Frevel wird an ihm sein. So der Frevler zurückkehrt von all' seinen Sünden, die er vollführte, und all' meine Satzungen wahret und Recht und Gerechtigkeit übet: so wird er leben, nicht sterben. All' seiner Missethat, die er vollführte, wird ihm nicht gedacht, durch seine Gerechtigkeit, die er übte, wird er leben. Sollt' ich denn Wohlgefallen am Tode des Frevlers haben? spricht der Herr, der Ewige; nicht daß er zurückkehrte von seinem Wandel und lebe?" (Jecheskel, 14, 20—23.)

Vgl. das ganze 18. Kap. — Dieser bestimmt formulirte Ausspruch des Pr. steht nicht im Widerspruch mit der oben erklärten Stelle über die Ahndung der Sünden der Väter an den Kindern, da es sich bei jenen nicht um die Folgen im materiellen Leben, sondern um das Seelenheil handelt, welches der Prophet mit „leben" bezeichnet, wohingegen „sterben" den Verlust des Seelenheiles, die Bestrafung, soweit sie die Seele selbst betrifft, bedeutet. Die bösen Wirkungen des Unrechts und der Gottlosigkeit erben auch die nachfolgenden Geschlechter, aber hinsichtlich des Seelenheils steht jeder Mensch für sich ein, und selbst der größte Bösewicht kann es durch aufrichtige und thatkräftige Umkehr wiedererlangen.

„Meine Sünde that ich Dir kund, meine Schuld verdeckt' ich nicht, ich sprach: auf meine Missethat will ich dem Ewigen bekennen — da vergabst Du meine Sündenschuld." (Ps. 32, 5). Vgl. Ps. 51.

„In kurzer Erregung verließ ich dich, aber in großem Erbarmen nehm' ich dich auf. In der Wuth-Fluth verbarg ich mein Antlitz vor dir einen Augen-

blick, aber in ewiger Gnade erbarm' ich mich dein, spricht der Ewige." (Jesch. 54, 8, 9.)

„Der Frevler verlasse seinen Weg, der Mann der Sünde seine Gedanken; er kehre zum Ewigen, der wird sein sich erbarmen, zu unserm Gotte, denn der ist reich im Vergeben." (Jesch. 55, 7.)

Ueber alle diese und viele andere Aussprüche gleichen Inhalts erhebt sich die schon oben angeführte Verkündigung 2 Mos. 34, 6. 7. Wir haben sie als ein Bekenntnißwort aufgestellt, und dazu sind wir durch den Umstand berechtigt, daß sich ihre Worte wie ein rother Faden durch die ganze heil. Schrift ziehen, vgl. 5 Mos. 4, 31. Joel 2, 13. Jonah 4, 2. Ps. 86, 15. 103, 8. 111, 4. 112, 4. 116, 5. 145, 8. Nech. 9, 17. 9, 31. 2 Chron. 30, 9; sowie auch daß die Synagoge selbst sie als solches gewürdigt, sie in jedem einzelnen Worte ausgedeutet und an die Spitze aller Bußgebete gestellt hat. Allerdings schnitt sie mit dem Worte נקה ab, den des Nachdrucks wegen vorangestellten Infinitiv vom Verbum finitum (לא ינקה) trennend, wodurch freilich der entgegengesetze Sinn (er läßt ungeahndet statt er läßt nicht ungeahndet) hervorgebracht wird. Diesen Theil der Verkündigung nun benennt sie die 13 מדות, oder Gnadentitel nämlich: 1) ה' 2) ה' 3) אל 4) רחום 5) חנון 6) ארך אפים 7) ורב חסד 8) ואמת 9) נצר חסד לאלפים 10) נשא עון 11) ופשע 12) וחטאה 13) ונקה. — Die Verkündigung verläuft in zwei Theilen, indem sie im ersten (Vers 6) die Eigenschaften Gottes im Allgemeinen ausspricht, im zweiten (Vers 7) sie auf die Menschenwelt anwendet. Voran der Begriff Gottes als ewiges, unveränderliches Sein ה', wiederholt, um diesen als die Grundlage der wahren Gotteserkenntniß nachdrücklich zu betonen, alsdann Gott in seiner Allmacht gedacht אל; Gott in seiner Alliebe zuerst bei seiner Vollkommenheit, die Unvollkommenheiten und Schwächen der Geschöpfe ausfüllend רחום, dann aus seiner unendlichen Fülle den Mangelnden Befriedigung schaffend חנון, ferner fehllos und in ewiger Ruhe die Fehler und Fehltritte der Wesen ohne Leidenschaft ertragend ארך אפים, endlich in seiner Gnadenfülle die Wesen führend zu Beglückung ורב חסד und zu den Zielen der Vervollkommnung ואמת. Dieser ewige, allmächtige und alliebende Gott läßt das Gute, das er allein will, von Geschlecht zu Geschlecht wachsen, daß es immer wieder als Ursache eine neue Wirkung, als Frucht einen neuen Stamm hervorbringt zu Erweiterung und Beglückung נוצר חסד לאלפי; zugleich die durch Sünde, Missethat und Frevel bewirkte Verschuldung der Seele vergiebt und aufhebt, und diese zur Reinheit und Schuldlosigkeit zurückführt וחטאה נשא עון ופשע; aber in seiner Gerechtigkeit die verderblichen Wirkungen der bösen Thaten eintreten und auf Geschlechter hin fortwirken läßt

ינקה לא ינקה וגו׳. Diese Verkündigung rückt also die Bethätigung der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes dicht aneinander, beide in die höhere Einheit der göttlichen Alliebe aufgehen lassend. Sie läßt also zwischen beiden weder einen Widerspruch zu, noch zu irgend einer Vermittelung Raum. Vgl. unser Bibelw. Th. I, S. 512 f.

Aus den angeführten Schriftstellen, die noch vielfach vermehrt werden können, ersieht man, wie falsch die immer wiederholte und absichtlich hervorgehobene Insinuation der Gegner des Judenthum's ist, wenn sie behaupten, daß unsere h. Schrift einen Gott des Zornes und der Rache lehre, während ihr die Alliebe und Barmherzigkeit fern sei. Sorgfältig erwogen, können wir den Vorwurf gerade umkehren, denn eine Lehre, welche die Barmherzigkeit Gottes an einen bestimmten Glaubenssatz bindet, und alle Andersgläubigen im Jenseits ausschließt, begreift sicher den Gott der Liebe als einen sehr beschränkten, ausschließenden und zugleich ungerechten. Wenn in der Schrift für den Begriff der göttlichen Vergeltung starke und schroffe Ausdrücke vorkommen, wie „verzehrendes Feuer," „Gott der Rache" u. dgl. so sind sie rhetorische Formeln, die aus der Erregtheit des Augenblicks hervorgehen, oder Ergüsse des bedrängten Sänger's, immer bezweckend, auf den Hörer einen warnenden Eindruck zu üben, des objektiven Lehrcharakter's entbehrend. Als eine Ausnahme hiervon könnte אל קנא „eifriger Gott" angesehen werden, da dies im zweiten der zehn Worte, also an objektiver Stelle gebraucht wird. Es ist aber zu bemerken, daß dieser Ausdruck nur an Stellen vorkommt, wo, der Anbetung des einzigen unkörperlichen Gottes gegenüber, die Israeliten vor Götzendienst verwarnt werden, (nämlich: 2 Mos. 20, 5. 34, 14. 5 Mos. 4, 24. 5, 9. 6, 15.) Er soll daher aussagen, daß Gott gegen solchen Abfall, der in seinem Gefolge die Beseitigung aller göttlichen Gebote, Sittenlosigkeit und Frevel hat, nicht gleichgültig sei, sondern ihn im strengen Gericht verfolge. Man darf nicht außer Acht lassen, daß an diesen Stellen nicht vom Götzendienst überhaupt, sondern von den sich ihm ergebenden Israeliten die Rede ist.

Nach diesen Auseinandersetzungen brauchen wir nur anzudeuten, daß Lehren, wie von der Erbsünde, welche ebensosehr eine Ungerechtigkeit Gottes wie den Wegfall der Verantwortlichkeit der Menschen involvirt, von einer Vermittelung zwischen Gott und dem Sünder, die jedenfalls eine Beschränkung der göttlichen Barmherzigkeit enthält, von der Sündenvergebung durch den Tod eines Dritten, durch die Macht der Kirche, durch Priester und Ablaß, von der israelitischen Religion abgewiesen werden, und allen Grundlehren derselben widersprechen. [1])

---

[1]) Die von der h. Schrift immer und immer wieder gepredigte Vergeltungslehre mußte darum in allen Phasen des Judenthums als ein wesentliches Glaubensmoment erscheinen, wie denn auch sowohl Maimuni, als auch Albo

19.

Welches ist das dritte Moment der Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen.

Gott ist der Offenbarer der Wahrheit und des Rechts durch das Gewissen, die Geschichte und das geoffenbarte Wort.

Der Mensch ist nur dadurch ein sittliches Wesen, daß er das Bewußtsein seines Wollens und Thuns hat und die sittliche Bedeutung desselben kennt. Er mußte also die Fähigkeit, das Rechte vom Unrechten, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, besitzen und diese Fähigkeit immer fort entwickeln können. Da aber Recht

---

sie als גומל טוב לשומרי מצותיו ומעניש לעוברי מצותיו „Belohnung und Bestrafung unter die Grundlehrsätze (Ikkarin) aufnahm. Selbstverständlich wurde aber die Vergeltung in den verschiedenen Zeitaltern im Speziellen nach den vorherrschenden, mehr oder weniger beschränkten Ansichten modifizirt gedacht. So wurde insonders die Vergeltung Maß um Maß betont (מדה כנגד מדה) nach dem Spruche Hillels (P. A. II. 7.) „Derselbe sah einst auch einen Schädel auf dem Wasser schwimmen, er redete ihn so an: Weil du ertränkt hast, haben sie dich wieder ertränkt, und die dich ertränkten, werden am Ende wieder ertrinken;" wobei dann gewöhnlich auf den Untergang Pharaos im rothen Meere, nachdem er die israelitischen Knaben im Nil hatte ertränken lassen, auf Ahab, dessen Blut auf derselben Stelle, wo das Blut des unschuldigen Naboth geflossen war, von den Hunden geleckt ward und dergleichen hingewiesen ward (Ikkar IV, 9). Um dem Leser ein klares Bild von den, auch bei den Denkern verbreitetsten Ansichten zu geben, skizziren wir hier, wie Albo die Frage über das Glück des Gottlosen und die Leiden des Frommen beantwortet (das. IV, 12.) Er stellt dafür vier Ursachen auf: 1) wenn die Vorsehung über die ganze Nation, welcher der Ruchlose angehört, Gutes bestimmt hat, so daß auch dem Letzteren daraus Segensreiches erfließt, oder wenn der Bösewicht unter einer guten Konstellation der Gestirne*) geboren ist, „wenn nämlich die Verderbtheit desselben nicht so groß ist, daß sein Verhängniß sich vom Guten zum Bösen umgestaltet. Es entsteht nämlich durch die allgemeine Ordnung, welche bestimmt, daß, wer unter jenem Sternbilde geboren wird, glücklich sein soll." 2) entsteht das Wohlergehen des Frevlers daraus, daß er irgend etwas Gutes gethan hat, wofür er nun hinieden belohnt wird, um für seine Frevelthaten desto mehr im Jenseits bestraft zu werden, „so

*) Von den spanisch-jüdischen Philosophen huldigten Viele dem damals allgemeinen astrologischen Aberglauben, so z. B. Aben-Esra.

und Unrecht, Gutes und Böses in den Verhältnissen und dem Verhalten des Menschen zu Gott, zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und Mitwesen beruht, so mußte der Mensch auch alle diese mehr oder weniger zu erkennen befähigt sein, weil ohne eine solche Erkenntniß, wie diese auch geartet sei, eine sittliche Beziehung nicht möglich und gar nicht vorhanden wäre. In der Natur einer solchen Befähigung mußte es aber eben liegen, daß sie noch keinen bestimmten, zwingenden Inhalt habe, weil sie sonst keine Freiheit, also auch keine sittliche Bedeutung gehabt hätte. Je genauer wir dies erwägen, je klarer wir uns daher den Menschen als ein mit der bloßen Fähigkeit des Erkennens und des sittlichen Handelns versehenes, darum immerwährend dem Irrthum und der Versündigung unterworfenes Wesen vorstellen: desto einleuchtender wird es uns, daß Gott diesem Wesen, um es im Einzelnen wie

---

daß er auf die Seeligkeit im Himmel keinen Anspruch habe." 3) verhängt die Vorsehung Gutes über den Ruchlosen um Anderer willen, theils um Guter willen, um diesen durch jenen Segen zu erweisen, wie oft Kindern, um der tugendhaften Eltern willen und umgekehrt, theils um Böser willen, um als Werkzeug zur Bestrafung dieser zu dienen, wie vom Sanherib, Nebuchadnezzar und u. A. gesagt wird. 4) die Vorsehung läßt endlich dem Ruchlosen Angenehmes und Glückliches widerfahren um ihrer selbst und der Frommen willen, entweder um ihr Gemüth zu verstocken, damit sie sich nicht bekehren, wenn sie widerspenstig waren, oder umgekehrt, um sie durch seine Nachsicht und Langmuth zur Buße aufzufordern." Um der Frommen willen: indem durch das Wohlergehen der Frevler bei ihrer steten Ruchlosigkeit der Lohn der gleichzeitigen Frommen, die das mit ansehen, und dennoch in ihrer Unschuld verharren, um so größer wird. Würde nämlich der Frevler nach begangener Sünde alsbald bestraft werden, so wäre das Verdienst der Frommen, die Gott aus Liebe dienen, nicht so groß, denn man könnte ja ihre Tugend nicht der Liebe, sondern der Furcht vor der Strafe, welche augenscheinlich den Frevler trifft, zuschreiben; nun aber die Ruchlosigkeit der Frevler nicht so schnell bestraft wird, giebt man sich leicht dem Wahne hin, es würde sie in Ewigkeit keine Strafe treffen, und deshalb thut Jeder, was ihm gut dünkt." —

In gleicher Weise erklärt Albo die Leiden des Frommen und Gerechten aus vier Gründen, die denen gleich oder ähnlich sind, welche wir soeben als Erklärungsgründe für das Glück des Frevlers aufgeführt haben. Im Speziellen werden dabei noch Ansichten geäußert, wie: der Fromme wird dahin gerafft, wenn er unterließ für das Heil einer Nation zu beten; oder: das Mißgeschick eines Gerechten ist bisweilen die Sühne für ein ganzes Volk u. dgl. m.

im Ganzen seiner Bestimmung gemäß zur Vervollkommnung zu führen, sowohl gewisse Anleitung, um zur Wahrheit und zum Recht zu gelangen geben, als überhaupt die Wahrheit und das Recht so fest stellen mußte, daß es in seiner Entwicklung diesen immer näher kommen konnte, ohne an seiner Freiheit zu verlieren. Wie der Schöpfer den geschaffenen Pflanzenkeim, sollte dieser zu einer vollständigen Pflanze sich entwicklen, nicht ohne Licht und Luft lassen durfte, also mit dem bloßen Schaffen des Keims und dessen Keimkraft sich nicht begnügen konnte: so durfte er den Menschen nicht ohne die Offenbarung der Wahrheit und des Rechts lassen, wenn dieser nicht schon im Beginn seiner sittlichen Entwicklung, wie die Pflanze ohne Licht und Luft, verkommen sollte.

Diese Offenbarung der Wahrheit und des Reches geschah nun zunächst durch das dem Menschengeiste von Gott eingeschaffene Gefühl des Guten und Bösen, das wir Gewissen nennen. (S. Th. I., S. 164.) Die oben bezeichnete Fähigkeit nämlich wird mit dem ersten Erwachen des Selbstbewußtseins, unter den ersten Eindrücken der Verhältnisse und bei den ersten Aeußerungen des sittlichen Willens zu dem Gefühle des Unterschiedes von Recht und Unrecht, von Gutem und Bösem, welches Gefühl sich von da ab unter allen geistigen Einwirkungen und Lebensbeziehungen immerfort entwickelt. Gerade darum ist das Gewissen außer einer allgemeinen Anerkennung von Gut und Böse schlechthin, nur subjektiv, in jedem Individuum individuell geartet, und seine Kraft sowohl zu guten Handlungen anzutreiben, und von Bösen zurückzuhalten, als auch nach dem Vollzug mit Selbstzufriedenheit oder Gewissensunruhe zu erfüllen, in jedem Einzelmenschen durchaus verschieden. Die mannichfaltigen Eindrücke von Außen, die Begriffe, zu denen der Einzelne gelangt, die herrschende Volkssitte und Zeitströmung, vor Allem aber die mehr oder weniger überwuchernde Selbstsucht machen das Gewissen zu einem an Inhalt und Herrschaft überaus schwankenden Gefühle, so daß, wenn auch die ursprüngliche Reinheit durch alle sittlichen Um- und Mißgestaltungen hindurch spielt, das Gewissen allein ein sehr schwacher Träger der sittlichen Vervollkommnung wäre.

Die heilige Schrift stellt dies in großartigen Umrissen innerhalb der vorfluthlichen Geschichte (1 Mos. 2—6) dar. Denn nachdem in der Geschichte des Paradieses sowie Kajin's und Hebel's gezeigt worden, wie der Mensch aus der Sinnlichkeit und aus den gesellschaftlichen Beziehungen heraus zur ersten Sünde kam, wird berichtet, wie das Geschlecht der Menschen in der vorfluthlichen Zeit allein den Regungen und der Entwickelung des Gewissens überlassen, völlig entartete, und in Wollust, Tücke und Gewaltthätigkeit gänzlich versank. Dies ist der Sinn der Worte (8, 21): „denn das Bilden des Menschenherzens ist böse von seiner Jugend an," sowie (6, 5): „und alles Bilden der Gedanken seines Herzens nur böse allezeit," nämlich: sobald der Mensch den Gefühlen seines Herzens allein überlassen, ohne jedweden anderen Regulator ist, erlangen seine Leidenschaften die Herrschaft über ihn, und, wie Böses das Böse, Unrecht das Unrecht gebiert, ist die Entwickelung zu Entartung und Versunkenheit vorhanden, und es tritt ein, was die Schrift sagt: „Und Gott sah die Erde, und siehe! sie war verderbt, denn verderbt hatte alles Fleisch seinen Wandel auf der Erde." (1 Mos. 6, 12.), worauf dann das vorhandene Geschlecht mit seiner ganzen Kultur untergeht, wie dies am Ende des Alterthums auch geschah. Die Schrift hatte hiermit die Nothwendigkeit der Offenbarung nachgewiesen.

Wie dem aber auch sei, immer ist und bleibt das Gewissen eine Offenbarung Gottes im Menschen, die durch die Anerkennung, daß es für die Natur des Menschen ein Gutes und Böses giebt, Zeugenschaft ablegt. Jedes Beispiel, daß in einem verstockten Sünder, wenn auch noch so spät die Anklage des Gewissens zum Durchbruch kommt, und ihn vor sich und Anderen zur Selbstverurtheilung antreibt, ist ein unwiderlegbares Zeugniß für die Anlage der Menschennatur zu Wahrheit und Recht, und für die Anleitung Gottes, zu ihnen zu gelangen.[1]) — Hieran schließt sich, was man das öffentliche Gewissen nennen kann, daß nämlich zu aller Zeit in der Gesammtheit der Menschen ein gewisses Urtheil über den Charakter der menschlichen Handlungen, über das Gute und Schlechte in

---

[1]) Dies ist der Sinn des Ausspruches P. Ab. IV, 22: „Schöner ist eine Stunde in Buße und Besserung, als das ganze Leben der zukünftigen Welt," nämlich die aus eigenem Antriebe hienieden vollbrachte Buße und Besserung hat eine viel tiefere Bedeutung und höheren Werth, als alle im Jenseits nach Abstreifung alles Körperlichen und Sinnlichen, sei es durch das göttliche Strafgericht, sei es durch die eigene Erkenntniß geschehende Läuterung.

ihnen vorhanden ist, ein Urtheil, das sich zwar zeit- und theilweise verderben läßt und gewaltthätig zurückgehalten werden kann, zuletzt aber die künstlichen Schranken wieder durchbricht, und schließlich die Weltgeschichte zum Weltgericht macht. Daß dieses öffentliche Gewissen seine fortschreitende Entwicklung hat, seinem Inhalte nach immer bestimmter und in seiner Anerkennung und Geltung immer kräftiger wird, erweist sich durch die mannichfaltigsten Thatsachen. Vor ihm muß sich zuletzt der hartnäckigste Despot beugen, und das eingewurzeltste Uebel Heilung zulassen und erstreben.

Die zweite Offenbarung Gottes gehet in der Geschichte vor sich. Wie in derselben die göttliche Vorsehung und Vergeltung sich kundthut, und diese in fortschreitender Entwicklung die Menschheit zu Wahrheit und Recht führen, haben wir bereits nachgewiesen (Th. I., S. 144.). Aber auch eine Menge anderer Wahrheiten bringt die Geschichte, jemehr ihr Inhalt durch die anwachsende Vergangenheit reicher, ihre Lehre durchsichtiger, ihr ungeheures Material geordneter wird, zum Bewußtsein. Die Vergänglichkeit und Abhängigkeit alles Irdischen führt sie uns in zahllosen Beispielen vorüber; sie stellt dem schärferen Beobachter den fortwährenden Kampf des Geistes mit dem Materiellen und den immer sicherern Sieg des ersteren über das letztere in klaren Umrissen dar; sie erkennt, daß durch die Jahrtausende hindurch der Irrthum und das Unrecht, so oft sie sich auch wiedergebären und so mächtig sie auch zeitweise die Herrschaft üben, vor der Wahrheit und dem Rechte immer wieder unterliegen, und daß zwar nach jedem Siege der Kampf äußerlich und innerlich mit nachhaltigerer und tieferer Kraft wieder beginnt, nur aber um nach erbittertem Streite den Triumph der Wahrheit und des Rechts desto sicherer zu machen. Alle diese Erkenntnisse sind zwar erst spät die Ausflüsse der Thatsachen, aber das Gefühl und die Wirksamkeit derselben geht ihnen und ihrem Bewußtsein lange voran, uud dienen der Menschheit zu Führern und Wegweisern.

„Hast du nicht gehört, daß vor ferner Zeit ich dies bereitet, seit der Vorwelt Tagen es veranstaltet habe? Jetzt hab' ich's kommen lassen, daß zu verwüsten sei'n in öde Trümmer feste Städte;

und ihre Bewohner, ohnmächtig, verzagten und wurden zu Schanden, sie wurden wie Pflanze des Feldes und grünes Kraut, Gras der Dächer, Brandkorn vor dem Halm." (Jesch. 37, V. 26. 27.)

Je schwankender aber das Gewissen, hingegeben der Beeinflussung der Selbstsucht und den wechselnden Strömungen der Anschauung und Gesinnung, und je langsamer die Ergebnisse der Geschichte zu allgemeinerer Erkenntniß gelangen, je unsicherer daher für die Menschheit der Pfad zu Wahrheit und Recht war: desto mehr leuchtet uns auch die Unentbehrlichkeit des geoffenbarten Wortes, also der eigentlichen Offenbarung durch eine unmittelbare Einwirkung des Gottgeistes auf dazu erwählte Menschengeister ein. Den Begriff, das Wesen und die Nothwendigkeit dieser Offenbarung haben wir (Th. I., S. 39) ausführlich besprochen. Ihre Resultate unterscheiden sich von der Wirksamkeit des Gewissens und von den Ergebnissen der Geschichte dadurch, daß sie in bestimmt formulirten Aussprüchen, in fixirten Lehrsätzen und Vorschriften zum Ausdruck kommen, und so, unverändert im Wort, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert werden. Sind sie also an sich unwandelbar, so unterliegen doch auch sie der Entwicklung in zwiefacher Beziehung, erstens was ihr Verständniß, zweitens was die Ausbreitung ihrer Herrschaft über die Menschen betrifft. In menschlicher Sprache, in einer bestimmten, jetzt sogar todten Sprache gegeben, mußten die Lehren und Vorschriften der Offenbarung sehr verschiedentlicher Auffassung unterliegen, von dem wechselnden Geiste der Zeiten ergriffen, durch menschliche Zusätze und Auslegungen verunstaltet, den mannichfaltigsten Erscheinungen in der Menschenwelt angepaßt und zu Triebfedern und Motiven für die irrthümlichsten und verbrecherischsten Handlungen gemißbraucht werden. Dafür finden sich in der Geschichte Israels schon, noch mehr in der Geschichte der anderen Völker die vielfachsten Belege. Hier aber mußte der Segen des fixirten Wortes und die Siegeskraft der Wahrheit sich um so mehr bethätigen. Das Licht des geoffenbarten Wortes, weil es an sich nicht getrübt und nicht gemindert werden konnte, durchdrang immer wieder die darum gelagerten Nebel, und mit dem Wachsthum der lauteren Forschung und Wissenschaft er-

hellte sich und schwindet immer mehr das Gewölk, das man darum gehäuft. Nicht minder dehnt in allmäligem Anwachs äußerlich und innerlich die Herrschaft des göttlichen Wortes sich immer mehr aus, trotz den Hindernissen und selbst dem Mißwillen der Menschen; äußerlich, indem die heilige Schrift Israels immer weiter verbreitet und immer mehreren Völkern zugängig gemacht wird, innerlich, indem die Ideen des geoffenbarten Wortes die Geister und die gesellschaftlichen Einrichtungen in der Menschenwelt immer mehr durchdringen und beherrschen, zugleich aber auch nicht blos seinen Gegensatz in heidnischen Philosophemen, sondern auch die heidnischen Elemente, die ihnen außerhalb des reinen Judenthums bei den Völkern beigemischt worden, immer mehr überwinden und beseitigen. Es geschieht dies vielfach in einer den Menschen unbewußten Weise, ja in Zeiten, wo eher das Gegentheil stattzufinden scheint. Indem man nämlich das kultuelle und kirchliche Leben mit den Ideen des Gotteswortes, ihrer Wirksamkeit und Herrschaft verwechselt, wähnt man die letztere vermindert, wenn jenes im Entwickelungskampfe des Geistes schwächer geworden. Beides ein Irrthum, denn da das kultuelle und kirchliche Wesen die Ideen der Offenbarung durch konkrete Gestaltung zu binden sucht, wird es mit der Zeit zu einer Fessel, welche der fortschreitende Geist zu sprengen ringt, worin er zuletzt immer obsiegt, so jedoch, daß sich aus dem gewonnenen Resultate allmälig eine neue kultuelle Gestaltung immer wieder entwickelt, da die Religion der konkreten Erscheinung nicht entbehren kann. Es ist also nur eine Täuschung, wenn mit der Abschwächung des kirchlichen Lebens eine Verdrängung der Offenbarungsideen eingetreten geglaubt wird, während das gerade Gegentheil stattfindet, und die letzteren, nachdem sie die kirchlichen Fesseln gebrochen haben, neue und tiefere Bahnen im Leben der Geister und der Gesellschaft sich eröffnen.[1] Die Offenbarung

---

[1]) Wenn der Monotheismus, die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes, die Heiligung, die Nächstenliebe, die Zehnworte, der Sabbath u. s. w. weltbeherrschende Ideeen der Offenbarung geworden, wenn die h. Schrift das Erziehbuch der Menschen in der Gesammtheit und für den Einzelnen, ein unerschöpflicher Born für Katheder und Kanzel, für die Jugendbelehrung, für das Alter Stärkung, für das Unglück Tröstung geworden: so wollen wir hier nur noch das

hat daher sowohl ihrer inneren Wurzelung als auch ihrer äußeren Verbreitung nach auch ihre große Geschichte, die mit dem Augenblicke begann, wo sie zum Worte ward. Aber diese Geschichte geht vorzugsweise auf dem Pfade durch die Verdunkelung zum Lichte, zum immer weiter verbreitetem und lautererm Lichte. Die Offenbarung, „das Erbtheil für die Gemeinde Jakobs" (5 M. 33, 4), wird immer mehr das Eigenthum der Menschheit, der sichere Führer zu Wahrheit und Recht, dem Einzelnen wie dem gesammten Menschengeschlechte.

„Die Lehre des Ewigen ist vollkommen, erquickt das Gemüth; das Zeugniß des Ewigen wahrhaft, macht weise die Einfältigen. Die Befehle des Ewigen, gerade, erfreuen das Herz; das Gebot des Ewigen, lauter, erleuchtet die Augen. Die Furcht des Ewigen, rein, bestehet ewig, die Rechte des Ewigen, Wahrheit, gerecht allzumal." (Psalm 19, 8—10.)

Die Offenbarung ist hier in dreien Sätzen immer zuerst in ihrem Wesen und dann in ihrer Wirksamkeit bezeichnet, zugleich aber in jedem Satze vom Allgemeinen in der ersten Vershälfte in das Besondere in der zweiten hinübergeführt. Zuerst תורה, der ganze Lehrinhalt, im Besonderen als עדות Zeugniß zwischen Gott und Menschen gefaßt. Daher auch in ihrer allgemeinen Wirksamkeit in der Befriedigung, die sie dem menschlichen Gemüthe, und in der Weisheit, die sie dem Geiste, und zwar einem jeden nach Anlage und Fähigkeit verschafft. Aus diesem Lehrinhalt werden die den Lebenswandel des Menschen betreffenden allgemeinen Vorschriften פקודים hervorgehoben, welche im Besondern zu bestimmten Pflichtgeboten מצות werden; auch hier ist es zuerst die allgemeine Freudigkeit, welche die Erfüllung der göttlichen Vorschriften durch das menschliche Herz ausstreut, im Besonderen aber die Erleuchtung über Zweck und Bestimmung alles menschlichen Handeln's, welche die Beobachtung der speziellen Gebote mit sich führt, die der Sänger um so mehr betont, als zu aller Zeit die blinde und gedankenlose Ausübung der Gebote nach ihrem Buchstaben von Dunkelmännern gefordert worden. Aus diesem praktischen Theile der Religion wird nun schließlich das Verhalten zu den Mitmenschen hervorgehoben, das zuerst in seiner Allgemeinheit auf der Gottesfurcht beruhen muß, welche den Menschen in dem Gedanken an die Allgegenwart und

---

Eine hervorheben, daß in der jüngsten Zeit der mosaische Rechtssatz: „Ein Gesetz und ein Recht für Alle" zum Eckstein der modernen Gesellschaft sich immer mehr gestaltet.

Allwissenheit Gottes vor allem Bösen wahrt und daher dauernden Bestand bringt, im Besonderen aber sich als die bestimmten Rechtssätze darstellt, die, aus der wahrhaften Erkenntniß aller menschlichen Beziehungen erflossen, die gegenseitigen Rechte und Pflichten Aller in gerechtester Weise feststellt.

Wenn schon die göttliche Vorsehung und Vergeltung in der Geschichte der Menschheit und im Leben der Einzelnen ein unmittelbares Verhältniß Gottes zum Menschen, motivirt durch die sittliche Natur des letzteren, wie diese namentlich als Gewissen hervortritt, konstatiren: so ist die Offenbarung diese Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen in höchster Potenz, da jene durch eine unmittelbare Einwirkung des Gottgeistes auf Menschengeister geschehen und das besonderste Interesse der Gottheit an der sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechtes ideell und thatsächlich bekundet.

In der h. Schrift wird die Unmittelbarkeit durch das Wort „Nähe (קִרְבָה), nahe“ (קָרוֹב) bezeichnet. So die Nähe Gottes in der Vorsehung und Vergeltung: „Nah' ist mein Heil, meine Hülfe gehet auf, meine Arme richten die Völker, meiner werden die Länder harren und hoffen auf meinen Arm“ (Jesch. 51, 5.), ruft der Herr Israel zu; insbesondere im Gerichte: „Nah' ist, der mir Recht schafft.“ (Jesch. 50, 8.) Die Nähe Gottes in den Regungen des Gewissens: „Gebrochenen Herzen ist der Ewige nahe, gebeugten Geistern hilft er.“ (Psalm 34, 19.) Die Nähe Gottes in der Offenbarung: „Nahe bist Du Ewiger, und Wahrheit alle Deine Gebote.“ (Psalm 119, 151.) Darum zusammenfassend: „Doch ich, die Nähe Gottes ist mir gut, ich stellte auf den Herrn, den Ewigen, meine Zuversicht, alle Deine Werke zu verkünden.“ (Psalm 73, 28).

20.

Mit welchem Worte faßt die h. Schrift alle Eigenschaften des göttlichen Wesens zusammen?

Mit dem Worte „קדוש" heilig: Gott ist heilig.

Alle Eigenschaften Gottes sind Vollkommenheiten, also unendlich, darum für den Menschen denkbar, aber nicht zu erfassen. Jede Vollkommenheit, wie jede Unendlichkeit ist dem Menschengeiste als eine Vorstellung möglich, aber sie zu begreifen, ihr Wesen vollständig zu fassen, vermag er in seiner Begrenztheit nicht. Ist demnach schon die einzelne Eigenschaft Gottes für den Menschen unfaßbar, so bleibt bei der angestrengtesten Forschung der Vernunft und bei dem lebhaftesten und gehobensten Gefühle im Wesen Gottes eine unendliche Tiefe übrig, in die sich der Menschengeist nicht versenken, die er nicht zu ergründen vermag. Diese Erkenntniß, die sich allen denkenden Menschen zu aller Zeit aufdrängen mußte, veranlaßte in den übrigen Religionen, den alten heidnischen, wie den neueren, und in vielen Philosophemen, zu welchen wir auch die jüdische Kabbalah zählen müssen, die verschiedenartigsten „Mysterien", das sind Geheimnisse oder Geheimlehren, zu erfinden und einzusetzen, in welchen man die Sehnsucht des Geistes nach einem vollständigen Begreifen des göttlichen Wesens durch Phantasiegebilde, phantastische Aussprüche und Ceremonien zu befriedigen suchte, die aber stets noch mehr Verdunkelung als Aufklärung bewirkten, und zuletzt in Aberglauben ausarteten. Das h. Wort weiß Nichts von diesem, sondern bezeichnet sich selbst, wie wir schon öfter angeführt, als dem menschlichen Geiste „nahe", selbst dem Einfältigen verständlich, und allem Geheimnißvollen und Entlegenen fern. (5 Mos. 29, 28. 30, 11.) Indem es aber uns lehren will, daß das Wesen Gottes weit hinausragt über das menschliche Fassungsvermögen, daß wir bei den klaren Vorstellungen, die es uns von den Eigenschaften Gottes verschafft, nicht vergessen dürfen, wie wenig wir dabei von dem Wesen der Gottheit begriffen haben; indem uns das h. Wort zu verstehen geben will, daß, wenn wir in Gebet und Andachtsübung

uns noch so sehr erheben, dennoch noch weit ab vom göttlichen Wesen sind, indem es ferner uns verwarnen will, bei allem Streben nach Tugendhaftigkeit die Gebrechen und die Schuldhaftigkeit unseres Wesens, die zwischen uns und Gott stehen, nicht zu vergessen, und schließlich uns immer in die Erinnerung rufen will, daß wir endliche begrenzte Wesen vor dem Unendlichen, Unbegrenzten, Vollkommensten sind: lehrt es uns, daß Gott **heilig** ist, in dieses Wort Alles fassend, was von der Gottheit uns unfaßbar, unerreichbar, von unendlicher Größe und Tiefe ist. Das h. Wort hat uns dies mit diesem Worte wiederum als eine Vorstellung hingegeben, die wir mit unsrer Vernunft durchdenken und mit unserm Herzen durchfühlen sollen, ohne uns damit zu phantastischer Geheimdeuterei und Mystizismus verleiten zu lassen.

„Heilig, heilig, heilig ist der Ewige der Heerschaaren, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit!" (Jesch. 6, 3.)

Dieser Ausspruch, der in der Berufungsvision Jeschajah's den Seraphim in den Mund gelegt wird, ist für uns zu einem dritten Bekenntnißworte (s. § 5. 18.) geworden. Indem nämlich ein Sterblicher zum Sendling Gottes, des Allheiligsten an die entarteten, entheiligten Israeliten berufen werden soll, tritt die Frage ein, wie ein sündiger Mensch dies werden könne? worauf denn Jeschajah zu diesem Berufe durch Entsühnung geheiligt wird. Um diesen Gegensatz nachdrücklich hervorzuheben, verkünden beim Beginn der Vision die Seraphim die Allheiligkeit Gottes mit den Worten unseres Textes. Derselbe enthält aber außerdem den Hinweis, daß die materielle Welt, „Erde" bezeichnet, insofern keinen Gegensatz zur Heiligkeit Gottes bildet, daß sie etwa als unheilig anzusehen wäre, indem sie vielmehr „der Herrlichkeit Gottes voll" ist, d. h. an ihr die Allmacht, Allweisheit und Allgüte Gottes sich bethätigt und verwirklicht hat, eine Lehre, die ganz im Charakter der israelitischen Religion liegt, im Widerstreit zur buddhaistischen, sabbäischen u. a. Religionen. Vielmehr besteht ein Gegensatz zur göttlichen Heiligkeit nur in der Sündhaftigkeit des Menschen; „ein Mann unrein an Lippen bin ich, und inmitten eines Volkes unrein an Lippen wohne ich." (V. 5,) Das dreimalige „heilig", um die Heiligkeit Gottes als unendlich, unbegrenzt zu bezeichnen. (Dreimalige Wiederholung desselben Wortes, um einen starken Nachdruck hervorzubringen, kommt öfter in der Schrift vor, wie Jirm. 7, 4. 22, 29. Jech. 21, 32, und widerlegt so die Auslegung älterer Christologen, welche die Trinität darin finden wollten, einfach und schlagend.) Die Synagoge hat diesen Ausspruch zu einem der wesentlichsten Mittelpunkte der Liturgie gemacht, und benennt dies die קדשה. — Die Heiligkeit

Gottes ist aber bereits Lehre und Verkündigung der Torah, wo sie aber nicht geradezu als Gegensatz zum Menschen erscheint, als vielmehr als Ideal des Menschen, welchem er sich durch Heiligung, Reinigkeit und Reinigung moralisch und symbolisch immer mehr anzunähern streben soll: „Ihr solt euch heiligen, denn ich, der Ewige, bin heilig" — so daß die Heiligkeit Gottes die Wurzel aller Heiligung des Menschen, also auch seiner ganzen Sittlichkeit wird, wie wir gehörigen Ortes auseinandersetzen werden. Immer wiederholt kommt daher bei Moscheh der Ausspruch כי קדוש אני ה׳ „denn ich der Ewige bin heilig" vor. Bei Jeschajah, sowohl dem ersten als dem zweiten, ist קדוש ישראל ein sehr häufiges Beiwort Gottes, womit er den von Israel als das allerheiligste Wesen erkannten und angebeteten Gott bezeichnet, der aber hinwiederum Israel als Volk der Erkenntniß und Anbetung heiligt. Auch die Psalmisten bedienen sich dieser Benennung, sowie Jirmejah an einigen Stellen. —

Dritte Abtheilung.

Die Gottesverehrung.

Die Gottesverehrung.

21.

In welchem Ausspruch bestimmt die h. Schrift den Inhalt der Gottesverehrung?

In dem Worte 5 Mos. 10, 12: „Und nun, Israel, was fordert der Ewige von dir, als daß du Ehrfurcht habest vor dem Ewigen, deinem Gotte, in seinen Wegen wandelst, ihn liebest und ihm dienest von deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele.“

Die Verehrung Gottes (vgl. Th. I., S. 193) umfaßt das ganze Verhältniß der einzelnen Menschenseele zu Gott; sie ist vorzugsweise die subjektive Seite der Religion, und mündet erst da in ein Allgemeines, wo durch die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste das Individuum sich wieder als Glied einer religiösen Gemeinsamkeit fühlt und bewußt wird. Sie enthält alle die Beziehungen und die Stellung, in welche sich jede einzelne Menschenseele als Individuum zu Gott gebracht hat, all' die Höhe oder Tiefe, in die sie sich versenkte, all' die religiös-sittliche Bildung, die sie sich gewann. Die Gottesverehrung beruht auf der Gefühls- und Empfindungswelt des Menschen, wenn sie auch der Reflex der Erkenntniß Gottes ist, von den Gedanken der Vernunft vielfach geweckt und genährt wird, und wiederum ihre Einwirkung auf jene übt, indem sie Zweifel und Unglauben von vornherein abwehrt und die Ueberzeugung schützt und festigt. Mit dem ersten Begriffe, den das Menschenkind von der Größe und den Wohlthaten Gottes empfängt, erwacht auch das Gefühl der Bewunderung und der Dankbarkeit in der Kindesseele, der dunkle Drang

nach Höherem und das Dasein von etwas Höherem anzuerkennen, als sie wahrnehmbar um sich hat. Diese Gefühle wachsen mit dem Kinde, insbesondere unter sorgfältiger Pflege der Eltern und Erzieher, und vermögen im jugendlichen Herzen die tiefste Innigkeit zu gewinnen, welche heiligend das ganze Wesen des jungen Menschen trägt nnd emporhebt. Jemehr aber die Aufmerksamkeit des Kindes auf die sinnlichen und weltlichen Dinge sich richtet, je früher und nachhaltiger die vorwiegende Entwickelung seines Verstandes eintritt und gefördert wird, je mehr seine ganze Jugend auf das Erlernen materiellen Wissens und das Erwerben technischer Fertigkeiten verwendet wird, je mehr zugleich Genuß, Begierde, Leidenschaft in ihm erwachen und in seiner Seele Platz greifen, je weniger endlich im Hause der Eltern ein frommer Sinn vorwaltet und böses Beispiel ihm fern bleibt, im Gegentheil sogar antireligiöse Schriften und Umgebungen ätzend einwirken — desto mehr erkalten die Gefühle der Gottesverehrung in dem jungen Menschen, seine Seele wendet sich ab und zerstreut sich. Allerdings sind die Geister im Jüngling und in der Jungfrau noch sehr empfänglich für Alles, was sie über das Gewöhnliche hinauszuheben, was in ihnen eine höhere Flamme der Begeisterung zu zünden, einen Aufschwung nach oben hervorzubringen vermag, und freudig lüften sich die Schwingen ihrer Einbildungskraft, auf welchen sie sich in das „Herz des Himmels“ erheben, in das Unendliche versenken. Dahingegen treten an Beide gar zu bald die Arbeit und Sorgen des bürgerlichen Lebens, sowie die Genüsse und Zerstreuungen der sinnlichen und weltlichen Vergnügungen; jene ziehen den Geist nur allzusehr, nur allzu gebieterisch in die materiellen Beschäftigungen und spinnen ihn dahinein, diese bedrohen den Jüngling mit Leidenschaft und Ausschweifung, die Jungfrau mit der ganzen Leerheit derer, die sich ihnen gefangen geben. Hier ist es, wo man unserer Zeit bedeutende Nachtheile nicht absprechen kann und darf. Die außerordentliche Entwickelung der Industrie und des Lebensgenusses, die gesteigerte Mannichfaltigkeit und Verwirrung der Verhältnisse, die große Wandelbarkeit des Besitzstandes, die vorwiegende Richtung auch in der Wissenschaft auf das Reale, selbst das allgemein gewordene Bewußtsein der Gleichheit vor dem Gesetze und die des-

falsige Theilnahme am politischen Leben, alle diese und noch mehrere Momente wirken in unserer Zeit darauf hin, den Geist vom Höhern, Uebersinnlichen, Göttlichen abzuziehen, und ihn lediglich in die Betrachtung und Verfolgung der weltlichen Beziehungen und sinnlichen Genüsse zu versenken, und man thut daher unserer Zeit nicht Unrecht, wenn man ihr mehr als früheren Zeitperioden eine Religionslosigkeit, d. h. den Mangel an aufrichtiger und umfassender Gottesverehrung zuschreibt. Hiervon können aber auch die Kreise nicht ausgenommen werden, in welchen die strenge Uebung der religiösen Formen noch heimisch ist, da, unter dem Einflusse des modernen Lebens, auch ihnen die rechte religiöse Gefühlsinnigkeit abhanden gekommen. Es ist dies die Schattenseite des neueren Lebens, welches im großen Entwickelungsgange der Menschheit vorzugsweise für die Durcharbeitung des Realen bestimmt ist, damit aber eine spätere Entfaltung zu richtigerem Maße in den beiden großen Geistesrichtungen nicht abspricht. Daß derartige Einflüsse auch auf das ganze übrige Leben einwirken, und das religiöse Bedürfniß auf ein geringes Maß beschränken, ist selbstverständlich. Aber in dem Uebel liegt doch wiederum ein Heilmiitel. Die vielfachen Sorgen, das ununterbrochene Streben und Ringen auf dem Gebiete des Erwerbes, die vielfachen Bedrängnisse und Verluste, der ganze lebhafte Wechsel des Geschicks mit seinen Täuschungen und Kränkungen, dann die mit dem Anwachs der Familie stets verbundenen Leiden, Siechthum, Sterbefälle, Anfeindungen, Unfriede — alles dies führet den Geist des Mannes und des Weibes nach und nach wieder von dem blos Weltlichen ab, wecket mehr als je in ihren Herzen die Gefühle der Abhängigkeit, der Hinfälligkeit und Hülflosigkeit, wendet ihren Blick öfter in die Höhe, „von wannen allein die Rettung kommt und der Beistand“, und läßt sie wieder Aufrichtung, Trost und Stärkung in dem Gedanken an Gott, in dem Gefühle seiner Nähe, in der Gottesverehrung suchen. Hierzu kommt, daß selbst unbewußt in den Herzen der Eltern das Gefühl wohnt, ihren Kindern den großen Schatz der religiösen Bildung, der Gotteserkenntniß und Gottesverehrung nicht vorenthalten zu dürfen, ein Gefühl, daß sie selbst wieder zur Religion zurückführt, und im Angesichte der Kinder das Religiöse

zu ehren und zu üben antreibt. Daraus fließt denn auch die eigenthümliche Erscheinung, daß, je weiter der Mensch in seinem Leben vorschreitet, je mehr er sich dem Greisenalter nährt, die religiösen Gefühle in ihm wieder mächtiger werden, und der Greis, sowohl Mann als Weib, zur Stärke und Natürlichkeit der kindlichen Gefühle in der Beziehung zu Gott zurückkehrt. Gern macht der Greis die Uebung der Gottesverehrung wieder zu einer umfassenden Beschäftigung seines Lebens, die aus dem Quell wieder erwachter religiöser Gefühle entspringt und ihm die köstlichste Befriedigung schafft. Mag er auch noch mit starken Fäden am Irdischen und Weltlichen hangen, die Vergänglichkeit alles Irdischen, die er durch eine so große Menge an ihm vorübergegangener Erscheinungen erkannt hat, die Abschwächung der Leidenschaften, die ihm mögliche geringere materielle Beschäftigung, der ihm immer wiederkehrende Rückblick auf seine eigne Vergangenheit, wie diese auch geartet gewesen, das Gefühl der Schwäche und endlich die Nähe des Todes, der „seine Schatten vor sich herwirft:“ alles dieses zusammen genommen bewirkt in dem Greise allmälig eine Umkehr und leitet ihn zur Gottesverehrung zurück. Geschieht es ja dadurch nicht selten, daß Greise selbst zum Aberglauben ihrer Kindheit wieder zurückkommen und das alleinige Heil im äußeren Formenwesen suchen. — So erkennen wir, daß in der Seele jedes einzelnen Menschen die Gottesverehrung mit ihren theils natürlichen, theils anerzogenen Forderungen einen Kampf zu bestehen hat mit der Religionslosigkeit, die aus dem sinnlichen und weltlichen Leben nothwendig sich Eingang schafft in die innere Geisteswelt und jene durch Abschwächung der Erkenntniß und Gefühle zu verdrängen sucht. In diesem unumgänglichen Erfolge des Lebens liegt aber zugleich die Nothwendigkeit der Gottesverehrung, die unendliche Wichtigkeit der ihr zu Grunde liegenden Gedanken und Gefühle, und die Unentbehrlichkeit alles dessen, wodurch sie in uns gepflegt, gefestigt und zum wahren Bedürfniß erhoben wird. Niemand, der vorurtheilslos und aufrichtig prüft, wird leugnen, daß die Gottesverehrung theoretisch und praktisch der wahre feste Grund und Unterbau des ganzen menschlichen Wesens und Lebens, sowohl des Einzelnen, als auch der Familie und der Gesellschaft ist, daß von

ihr allein die rechte Wärme des Herzens und die schaffende Kraft des Geistes ausstrahlt, daß sie am kräftigsten zur aufopfernden Erfüllung aller unserer Pflichten begeistert, daß sie darum die Mutter aller wahrhaft großen Thaten und Werke im Kleinen wie im Großen, daß sie die Gärtnerin alles Schönen und Edlen in der Menschheit ist, daß sie das ödeste und vereinsamteste Leben noch mit Blüthen und Früchten zu versehen vermag und daß, wer sie ganz verloren, auch die Kraft zu schaffen und zu wirken, verloren und ohne Festigkeit, im Guten zu beharren, bleibt. —

Der Ausspruch der heiligen Schrift, den wir an die Spitze unseres Paragraphen gestellt, giebt den Inhalt der Gottesverehrung als einen vierfachen an: 1) die Ehrfurcht vor Gott, 2) in seinen Wegen zu wandeln, 3) die Liebe zu Gott, und 4) den Gottesdienst.

22.

Was heißt Ehrfurcht vor Gott?

Von der Bewunderung seiner Vollkommenheiten, Thaten und Werke und von der Gewißheit seiner unendlichen Liebe erfüllt sein und diese Gefühle im Leben bethätigen.

Furcht heißt die Anerkennung größerer Macht und Eigenschaften, als wir besitzen, die aber unserer Meinung nach zu unserem Schaden angewendet werden. Ehrfurcht heißt die Anerkennung größerer Macht und Eigenschaften, als wir besitzen, die aber nach unserer Meinung zu unserem Nutzen angewendet werden. Wir fürchten den Tyrannen, der seine Herrschergewalt anwendet, uns zu unterdrücken, uns an Freiheit, Eigenthum und Leben zu schädigen; wir ehrfürchten aber den weisen und gerechten König, von dem wir überzeugt sind, daß er die ihm verliehene Macht zum Heile aller seiner Unterthanen, zur Abwehr alles Unrechts, zur treuen Uebung der Gerechtigkeit gebraucht. So ist Alles, von dem wir einen Nachtheil vermuthen, Gegenstand unserer Furcht, wenn wir diesen Schaden nicht vollständig abzuwehren die Kraft uns zu-

trauen, und es kommt nicht darauf an, ob dieser Gegenstand eben nur in einem einzigen Punkte diese unser Vermögen überwiegende Kraft besitzt, in allen anderen Eigenschaften weit hinter uns zurücksteht, z. B. der tolle Hund, der Schierling und dgl. Ebenso haben wir Respekt, Hochachtung, Ehrfurcht vor Allem, was durch irgend eine höhere Eigenschaft, die wir uns nicht zuschreiben, heilsam auf uns wirkt. Wenn nun zwar gleicher Weise Furcht und Ehrfurcht sich steigern, je größer der Schaden oder der Nutzen ist, der uns erfließt, so findet doch der Unterschied statt, daß die Furcht sich lediglich an die schädliche Eigenschaft hält, während die Ehrfurcht sich vergrößert, jemehr höhere Eigenschaften wir in dem Gegenstande erkennen, selbst wenn diese auf uns eine Einwirkung nicht haben. Wir sehen also, daß Furcht und Ehrfurcht ein zweifaches Moment enthalten, nämlich die Anerkennung einer höheren Macht, als wir besitzen, und hierin sind sich beide gleich, und die Erwartung von Schaden oder Nutzen, und hierin stehen beide sich gegenüber. Die Ehrfurcht vor Gott ist daher eine unbegrenzte, sowohl weil wir Gott als das höchste und vollkommenste Wesen erkennen, als auch weil wir von ihm nur das Beste, das höchste Heil für uns erwarten. Jemehr wir uns daher in die Forschung und Erkenntniß des göttlichen Wesens und seiner Vollkommenheit versenken, jemehr wir uns der Beobachtung all' der herrlichen Werke, die er in seiner Natur geschaffen, und aus denen uns im Großen wie im Kleinen die ganze Majestät seiner Weisheit und Liebe entgegenströmt, hingeben, und jemehr Aufmerksamkeit wir auf die Thaten Gottes im Leben der Menschheit und der Völker, wie in unserem eignen als Vorsehung und Vergeltung, verwenden: desto größer wird die Ehrfurcht, desto erfüllender die Bewunderung sein, die wir vor ihm empfinden; und jemehr wir dann die Wohlthaten anerkennen, die er aus dem unerschöpflichen Borne seiner Gnade von unserem ersten bis zu unserem letzten Athemzuge uns spendet, desto mehr werden wir uns hingerissen fühlen vom Anstaunen seiner Größe, desto mehr wird unser ganzes Denken, Sprechen und Thun hiervon beherrscht und geleitet werden.

„So habet doch ja Ehrfurcht vor dem Ewigen und dienet ihm in Wahrheit mit eurem ganzen Herzen,

denn ihr sehet ja, welche große Dinge er für euch gethan." (1 Schem. 12, 24.)

Das Wort Schemuels hebt als Motiv der Ehrfurcht richtig sowohl die Größe der göttlichen Thaten, als auch daß Gott sie zum Heile des ganzen Volkes vollbracht, hervor.

Die Gottesfurcht (יראת אלהים, יראת ה') ist daher nach der heiligen Schrift das wesentlichste Erforderniß, die ganze Bedingung eines religiös-sittlichen Lebens. Wie aber schon aus dem angeführten Spruche Schemuel's, wie aus dem an die Spitze dieses Abschnittes gestellten Ausspruche Moscheh's hervorgeht, wo die Ehrfurcht vor Gott mit der Liebe zu Gott aufs engste verbunden wird, wie überhaupt auch daraus erhellt, daß die Gotteslehre, die Liebe zu Gott mit noch nachdrücklicheren Worten als die Ehrfurcht ihren Bekennern empfiehlt (s. §. 26), die Liebe aber zu einem Gegenstand der Furcht nicht möglich ist, enthält die Gottesfurcht Nichts von einer knechtischen Furcht, Nichts von einer Anbetung aus der Beängstigung um Schaden und Verderben. Die Gottesfurcht besteht vielmehr in dem beständigen Gedanken und steten Gefühle, daß wir immerfort vor Gott wandeln, daß sein „allsehendes Auge„ in die geheimsten Triebfedern, in die verborgene Werkstätte unseres Willens hineinblickt, daß er unser Thun beachtet und richtet, und daß dieser Gott die unendliche Liebe und Barmherzigkeit, aber auch der gerechte Vergelter ist. Von hier aus erklärt daher die heilige Schrift die Gottesfurcht für „den Anfang der Weisheit (חכמה) und der Erkenntniß (דעת)" Ps. 111, 10. Spr. 1, 7. 2, 5. 9, 10., die „Weisheit" als praktische Lebensklugheit, die „Erkenntniß" als theoretische Einsicht und Auffassung verstanden. Die Gottesfurcht ist also hiernach die Basis aller menschlichen Bestrebungen und Erfolge; jeder, der praktische oder theoretische Richtung und Zwecke verfolgt, muß von ihr ausgehen, in ihr beharren, um zu einem gedeihlichen und richtigen Ziele zu gelangen. Denn wer sie in seinem Herzen trägt, wird, wenn auch nicht vor Irrthum sicher, im Leben stets im rechten Pfade sich erhalten, den Fehltritt bald erkennen und die Kraft finden, sich von ihm abzuwenden und zum Guten zurückzukehren, wird bei seinen Forschungen den Zweifel zu überwinden und den Weg des Unglaubens

zu vermeiden im Stande sein. „Des Ew'gen Furcht ist Böses hassen, Hoffahrt und Hochmuth und bösen Wandel." (Spr. 10, 27), wo „Böses" und „Hoffahrt" eben so auf die Sebstüberschätzung des Denkers wie auf die Sittenlosigkeit in den Handlungen zielt. Darum wird die Gottesfurcht als die „Quelle des Lebens" bezeichnet; — „des Ewigen Furcht ist Quell des Lebens, des Todes Schlingen fern zu bleiben." (Spr. 14, 27. Vgl. 19, 23.) — sowie als die „Zucht zur Weisheit" (Spr. 15, 33.), d. h. als die Erzieherin und Führerin zur wahren Lebensweisheit. Darum sichert die Gottesfurcht den Bestand des Menschen, verlängert seine Tage und erwirbt ihm auch die äußern Glücksgüter des Reichthums und der Ehre, indem sie ihn überall zu dem anleitet, was Gott und Menschen wohlgefällig ist. „Die Furcht des Ewigen ist lauter, bestehet ewig." (Ps. 19. 10.); „die Gottesfurcht vermehrt die Tage (Spr. 10, 24.); „der Lohn der Demuth, Gottesfurcht ist Reichthum, Ehr' und Leben" (Spr. 22, 4.); „in des Ewigen Furcht ist mächtige Zuversicht, den Kindern wird sie noch Zuflucht sein (Spr. 14, 26.). — Bei dieser Bedeutung der Gottesfurcht für das ganze menschliche Leben ergeht daher immer wiederholt schon von Moscheh, namentlich in seinen großen Reden vor seinem Tode (5 Mos.) die Aufforderung „den Ewigen zu ehrfürchten", und noch die letzten Skribenten der heiligen Schrift, wie der Chronist, richten die Mahnung zur Gottesfurcht ernstlich an das Volk. So schließt auch der Prediger: „Das Ende der Sache, das Ganze lasset uns hören: Gott fürchte und seine Gebote wahre, denn dies ist der ganze Mensch." (12, 13.) In gleicher Weise spricht sich Sirach über die Gottesfurcht aus, insonders I., 18—19: „Die Furcht des Herrn ist ein gottseliges Wissen. Die Gottseligkeit behütet und rechtfertigt das Herz, giebt Wonne und Freude. Wer den Herrn fürchtet, dem wird es wohl gehen, und am Tage seiner Vollendung wird er gesegnet sein." (Vgl. II., 7 ff.) Nicht minder schreiben die Talmudisten die Gottesfurcht (מורא שמים) als eine der wesentlichsten Lebensregeln vor, und zu aller Zeit wurde sie, die יִרְאָה, bei den Juden als die Wurzel und der Maßstab

der Religiosität angesehen. „Die Gottesfurcht sei auf euch.“ (P. Ab. I., 3.)

23.

Welche Empfindung fließt aus der Ehrfurcht vor Gott?

Die Demuth, d. h. das Gefühl, daß wir schwache Geschöpfe aus und in der Hand Gottes sind.

Je mehr wir unsern Geist von der Ehrfurcht vor Gott durchdringen lassen, je höher, je heiliger uns sein Wesen erscheint, je mehr wir seine Eigenschaften in ihrer Vollkommenheit, seine Werke und Thaten in ihrer Weisheit und Größe erkennen: desto mehr gehet die Demuth durch unsere Seele, d. h. desto geringer erscheinen uns unsere eigenen Fähigkeiten, desto schwächer unsere Erfolge, desto mangelhafter unsere Werke und Thaten. Schon alles Menschlichen Schwäche und Geringfügigkeit wird uns bewußt, wenn wir es mit der Unendlichkeit Gottes vergleichen; und mitten in der großen Gesammtheit sehen wir uns, unser Wollen und Vollbringen nur als ein kleines, flüchtiges an, das mit dem Tage gekommen und mit dem Tage geht. Dennoch ist die Demuth nach dem Sinne der Schrift und der israelitischen Religion nur der Gegensatz aller Selbstüberschätzung des Menschen im Allgemeinen und der Hoffahrt im Einzelnen, nicht aber die Selbstvernichtung und Selbstverachtung welche in anderen Religionen als Demuth ausgegeben wird, der menschlichen Natur widerspricht und zuletzt doch nur zu einer falschen Demuth, ja zur Heuchelei führt. Die heilige Schrift stellt den Menschen als solchen sehr hoch (Vgl. Ps. 8, 6 ff.), weist aber andererseits nachdrücklich auf seine Schwächen hin (z. B. in den Reden Ijob's), und führt oft genug aus, wie jeder Hochmuth zur Sünde und zum Sturze führt, wie daher die Demuth die wahrhaftige Führerin zu Recht und Sittlichkeit ist. Die Demuth soll uns daher nicht die Achtung vor unseren Mitmenschen und vor uns selbst nehmen, nicht die Kraft zum Handeln entziehen, indem sie uns dasselbe als nichtig betrachten lehrt, sondern sie giebt uns das rechte Maß, das Menschliche zu würdigen und in seinem bedingten Werth zu erkennen. Vor Allem lehrt sie daher, daß wir

und Alles, was wir haben und können, nicht durch uns selbst geworden, sondern durch Gott verliehen, und daß wir desselben nicht bleibend mächtig sind, sondern es von Gott abhängt, wie dauernd der Besitz sein solle.

„Dem Ewigen Gräuel ist jeder Uebermüthige, die Hand darauf! es bleibt nicht ungestraft“ (Spr. 16, 5.)

„Demüthige leitet er im Rechte und lehrt Demüthigen seinen Weg“ (Ps. 25, 9).

Mit der Demuth ist die Uebung des Rechts, sowie überhaupt der gottgefällige Wandel innigst verbunden, sowohl weil die Demuth den Blick stets auf Gott gewendet hält, als auch die richtige Lebensanschauung, die maßvolle Würdigung des Irdischen enthält.

Suchet den Ewigen, all ihr Demüthigen des Landes, die ihr sein Recht geübt, suchet Gerechtigkeit, suchet Demuth, vielleicht daß ihr geborgen werdet am Zorntage des Ewigen (Zeph. 2, 3).

Fassen wir den „Zorntag“ als die Zeit, wo nach dem Verhängniß Gottes Gefahr und Mißgeschick über uns kommen, so ist es die Demuth, welche den Menschen, statt seine Zuversicht allein auf seine eigenen Kräfte, über die er so oft verblendet ist, zu setzen, seine Rettung bei Gott, und daher in dem eifrigen Streben, gerecht zu werden, Unrecht aus seinen Händen zu entfernen und so auf die Hülfe Gottes Anspruch zu haben, suchen läßt. Während der Hochmuth durch irdische Mittel die Gefahren zu überwinden glaubt, weiß der Demüthige, daß jene nur sehr unzulänglich und allein durch die Fügung Gottes zu Rettung und Sieg führen können. Darum heißt es: „Gott verleihet Gunst den Demüthigen“ (Spr. 3, 34. Nach Keri).

„Vor der Ehre gehet Demuth her“ (Spr. 15, 33. 18, 12.). D. h. die Demuth ist der Weg zur Ehre. Dies ist der Triumph der Demuth wie aller Tugenden, daß sie, ohne es zu beabsichtigen, auch in der Menschenwelt gerade zur Erlangung dessen führen, was der gegensätzliche Fehler vergebens zu erstreben sucht. Während die Hoffahrt, von den Menschen gemißbilligt und angefeindet, in Schmach endet, wird der Demüthige mit Anerkennung und Ehre gekrönt.

24.

Wer sündigt gegen die Ehrfurcht vor Gott?

1) Wer eine Sünde im Geheimen thut, 2) wer von Gott, seinen Einrichtungen, seinen Anstalten und Geboten leichtsinnig oder gar verächtlich spricht und 3) wer unnützlich oder gar falsch schwört.

1. Wer eine Sünde im Geheimen begeht, also vor den Augen der Menschen verborgen, der bezeugt hiermit, daß er sich vor den Menschen mehr fürchtet, als vor Gott; denn er scheuet die Verantwortlichkeit vor den Menschen und deren Strafe, während er die Verantwortlichkeit vor Gott und dessen Gericht nicht scheut. Eine jede geheime Sünde ist also, abgesehen von ihrem thatsächlichen Inhalte, noch besonders eine Sünde gegen die Ehrfurcht vor Gott, die uns lehren sollte, das Urtheil der Menschen zwar nicht zu verachten, aber doch dem Urtheile Gottes weit nachzusetzen. Es ist daher ein sündhaftes Gefühl der Sicherheit, wenn der Mensch, vor dem Späherauge seiner Mitmenschen geschützt, sich unbesorgt dem Laster ergiebt oder ein Verbrechen begeht. Vielmehr soll uns die Gewißheit, daß das Auge Gottes überall uns erschauet, von allen Fehlen zurückhalten. Hierzu kommt noch ein zweites, das ist: die Heilighaltung unserer inneren Geisteswelt. Es giebt viele Menschen, welche vor einer bösen That sich scheuen, ohne jedoch vor bösen Gedanken zurückzuschrecken; die ihre Einbildungskraft willig sich mit Dingen beschäftigen lassen, welche sie zur That zu machen niemals unternehmen würden. Auch dies ist Sünde; denn abgesehen, daß sie den sittlichen Zustand ihrer Seele untergraben und die Scheu vor dem Laster in sich schwächen, verletzen sie die Heiligkeit des Allwissenden, der auch in den stillen Kammern des Geistes weilt, und auch die Seele des Menschengeistes heilig gehalten haben will.

„Der Ewige ist mit mir, ich fürchte nichts, was kann ein Mensch mir thun.“ (Ps. 118, 6.)

„Fürchtet nicht die Schmähungen der Menschen, vor ihren Lästerungen bebet nicht.“ (Jes. 51, 7.)

In der h. Schrift, namentlich im 5. Mos. und Jesch. wird daher immer wiederholt zur Gottesfurcht aufgefordert, die Menschenfurcht aber fahren zu lassen. Nicht vor mächtigen Nationen, nicht vor viel zahlreicheren feindlichen Völkern soll Israel sich fürchten, denn „Gott ist mit ihm.“ (Z. B. 5 Mos. 7, 18. 20, 1. Jesch. 43, 5. und a. v. O.) Ebenso sagen die Talmudisten: „Immerdar fürchte der Mensch Gott im Geheimen (בסתר)“, und kundig der Schwäche der Menschen, rufen sie ihnen zu: „Eure Furcht vor Gott sei so groß wie die Furcht vor den Menschen.“

2. Von dem großen Naturforscher Isak Newton wird erzählt, daß er, sobald er auch im gewöhnlichsten Gespräche das Wort „Gott“ auszusprechen hatte, immer vorher eine kleine Weile innehielt. Um den Grund befragt, antwortete er: er könne niemals den Namen dieses allerheiligsten Wesens aussprechen, ohne wenigstens einige Augenblicke vorher zu bedenken, was unendlich Großes er da über die Lippen zu bringen habe, und welchen tiefgefühlten Dank wir in unsrem Herzen dafür zu hegen hätten, daß Gott uns gewürdigt hat, ihn zu kennen, und mit Namen zu belegen. Dieses Beispiel eines der größten Geister, eines der erfolgreichsten Forscher, der das Grundgesetz des gotterschaffenen Weltalls erkundet hat, bestärke uns in der Ehrfurcht, mit welcher wir stets von Gott, und über Alles, was von ihm ausgehet, sprechen mögen. Dies ist eine der Schwächen und Uebel der neueren Zeit, daß die Scheu vor dem Göttlichen und Heiligen aus der Seele geschwunden, während freilich in früheren Zeiten diese Scheu vor Gott und seinen Werken allzusehr auf Satzungen und Einrichtungen von Menschen bis zum Götzendienst übertragen worden. Gegen die Ehrfurcht vor Gott sündigt daher Jeder, der von ihm, seinen Werken, Einrichtungen und Geboten leichtfertig, oder gar verächtlich spricht, um so mehr, als er damit nicht nur selbst die Ehrfurcht vor Gott außer Augen setzt, sondern auch Andere, die noch einen frommen Sinn sich bewahrt haben, in diesen lauteren Gefühlen schwächt, und sie zu gleicher Sünde verleitet. Vor Allem müssen sich daher Diejenigen hiervor hüten, welche irgend ein Ansehn bei Anderen haben, und darum durch ihr Gebahren und Sprechen um so mehr Einwirkung besitzen, Eltern, ältere Geschwister, Lehrer, ältere Personen überhaupt. Mögen sie wohl bedenken, daß sie leicht in den Herzen der Jüngeren oder Untergebenen ein Heiligthum zerstören können, das sie

nicht wieder aufzubauen vermögen, und dessen Verfall für die betheiligten Personen von dem größten Nachtheil sein muß. Sie selbst haben vielleicht Kraft und Mittel, um sich aus ihrer Leichtfertigkeit wieder herauszuarbeiten, um die Verletzung der göttlichen Majestät wieder zu sühnen, Mittel und Kräfte, die den Anderen vielleicht abgehen, jedenfalls aber erst nach schweren Kämpfen die Oberhand gewinnen werden. Sind Zweifel in Deinen Geist eingezogen, schwankst Du zwischen Glauben und Leugnen, zwischen Erkennen und Verneinen, so sei Dir der überlieferte Glaubensschatz, die von so vielen Individuen und Menschengeschlechtern getragenen Erkenntnisse immerhin heilig, da du selbst mit Gottes Hülfe wieder dahin zurückkehren wirst, den Kampf selbst als einen tief ernsten vor jeder Befleckung durch Leichtfertigkeit zu schützen hast, jedenfalls aber ihn Anderen ersparen mußt. Gott, göttliche Schöpfung, Vergeltung, Gotteslehre, Gottesgesetz müssen daher, wo wir davon sprechen, wie und wann wir auf dieselben kommen, immer mit Ehrfurcht, mit rücksichtsvollster Besonnenheit, mit Ernst und Würde behandelt werden. Handelt es sich um Kampf und Streitigkeiten über religiöse Ansichten oder religiöse Formen und Einrichtungen, so müssen diese, selbst wo es gegnerische Meinungen zu befehden gilt, niemals in den Staub gezogen und mit Koth beworfen werden; wir müssen kühn und männlich Gotteslehre und Menschensatzung, Ewiges und Zeitliches, Bleibendes und Veränderliches unterscheiden und unsere Ueberzeugung vor Gott und Menschen bekennen, aber alle Persönlichkeiten, fanatische Verketzerungen, niedrigen Spott und gemeine Schmähsucht nachdrücklich vermeiden. — Die Leichtfertigkeit in religiösen Dingen äußert sich zumeist in Spott, der die Ueberzeugung Anderer mit Verachtung zu überschütten sucht; leicht ist aber dann ein weiterer Schritt, der zur Lästerung führt, und hiermit zum Abgrunde des Unheils und des sittlichen Verderbens. Die Gotteslästerung wurde daher zu aller Zeit als ein Verbrechen angesehen, dessen Wirkung sich nicht auf den Thäter selbst beschränke, sondern eine Verletzung der ganzen Menschheit enthalte.

„Bereitet sind den Spöttern Strafgerichte, Schläge dem Rücken der Thoren.“ (Spr. 19, 29).

In den Psalmen, Sprüchen und bei den Propheten wird öfter der Religionsspötter gedacht, derer, welche die Lehren von der göttlichen Vorsehung und Vergeltung verhöhnen, ihrer, heißt es dort, „spottet der Ewige“ (z. B. Spr. 3. 34.), aber dieser Spott heißt nichts Anderes, als daß sie bald zu Schanden werden und gerade an ihnen sich die Vergeltung am ehesten bethätigt. Darum heißt es schon Psalm 1, 1.: „Heil dem Manne, der nicht sitzet auf dem Sitze der Spötter“, wo dem religiösen Forscher und Verehrer der Gotteslehrer (V. 2) gegenüber die „Spötter“ insonders die Religionsspötter bedeuten.

„Gott lästere nicht!“ (2 Mos. 22, 29.)

אלהים wird an dieser Stelle wie immer als „Gott“ verstanden von Midrasch, Raschi, Abarbanel u. A., während Andere es hier als „Richter“ erklären. Die inneren Gründe für die erstere Auffassung s. in unserm Bibelw. Th. I, S. 437.

„Jedweder, so er seinem Gotte flucht, trägt er seine Schuld. Und wer den Namen des Ewigen lästernd ausspricht, getödtet soll er werden, steinigen soll ihn die ganze Gemeinde, sei's Fremdling, sei's Einheimischer, so er lästernd den Gottesnamen ausspricht, soll er getödtet werden.“ (3 Mos. 24, 15. 16.)

Dieses Gesetz wurde bei Gelegenheit einer in der Wüste vorgekommenen groben Gotteslästerung gegeben. Es ist charakteristisch, daß, nachdem der Vorgang erzählt und die Steinigung des Verbrechers verordnet worden, das obige Gesetz ertheilt und damit der Ausspruch über die Todesstrafe des Mörders, die Strafe des Ersatzes für die Tödtung eines Vieh's und die angemessene körperliche Bestrafung dessen, der einen Anderen körperlich verletzt hat, verbunden und dann erst über die Ausführung der Steinigung an dem Gotteslästerer erzählt wird. Offenbar sollte hiermit die Gotteslästerung nicht blos als ein Kapitalverbrechen bezeichnet, sondern auch als Seelentödtung dem Morde gleichgestellt werden. Der Gotteslästerer führt gleichsam einen Todtschlag an der Seele derer aus, an die er die Gotteslästerung richtet. Man erwäge hierbei wohl, daß, bei der Geistesbeschaffenheit des israelitischen Volkes in der Wüste, wo die Gotteslehre nur erst noch so schwache Wurzeln gefaßt, die Gotteslästerung einer wahren Erschütterung der ganzen Lehre und Gottesverehrung gleich kam, die im Keime erstickt werden mußte, wenn sie nicht die gefährlichsten Folgen haben sollte. Die strengen Gesetze gegen Alles, was zum Götzendienste Aberglauben und Abfall vom einigen Gotte führen konnte, müssen von diesem Gesichtspunkte aus beurtheilt werden. Die traditionelle Auffassung milderte diese Straf-

bestimmung dadurch, daß sie, indem sie das an obiger Stelle gebrauchte שם ה׳, es von אלוהיו unterscheidend, betonte, sie nur den mit dem Tode bestrafen ließ, der den vierbuchstabigen Namen Gottes selbst bei der Lästerung ausspräche, nicht aber den, der einen Beinamen Gottes lästerte (Sanhedr. 56, 1 f.). Einen inneren Grund könnte man hierfür darin finden, daß in den damit verbundenen Vorschriften über den Todtschlag zwischen diesem, einer Körperverletzung und der Tödtung eines Viehes hinsichtlich der Strafe unterschieden wird. Jedenfalls wurde hierdurch die Bestrafung des Gotteslästerers eine sehr seltene.

3. Wenn schon der Name Gottes nur mit Ehrfurcht über unsere Lippen kommen soll, um wie viel vorsichtiger müssen wir bei einem Schwure sein. Der Allerheilige hat es uns nachgegeben zur Versicherung der Wahrhaftigkeit da, wo kein anderes Mittel vorhanden ist, seinen Namen zu gebrauchen, bei seinem Namen zu schwören (5 Mos. 13, 10, 21.). Um so gewissenhafter und rücksichtsvoller müssen wir in und bei dem Gebrauche des Gottesnamens zu diesem Zwecke sein. Wir haben hier den Eid bei dem Gelöbniß einer zukünftigen Handlung und bei der Versicherung der Wahrheit einer Aussage zu unterscheiden. In beiderlei Eiden liegt demnach ein zwiefaches Moment, indem der Eid einerseits das Dasein Gottes selbst anruft: so wahr Gott ist, so wahr soll sein, was wir geloben, oder so wahr ist, was wir aussagen; andererseits die Allwissenheit und das Gericht Gottes, insofern Gott die Wahrhaftigkeit oder ihr Gegentheil kennt und darüber richtet. Der Eidbruch und der falsche Eid enthalten demnach eine Leugnung des Dasein's Gottes, sowie zugleich seiner Allwissenheit und seines Gerichtes. Die Heiligkeit des Eides verbietet uns also zuerst jeden leichtfertigen Gebrauch. Wir dürfen ihn nur in zwei Fällen uns gestatten, 1) auf das Verlangen der Obrigkeit und 2) wenn wir ohne denselben in Gefahr stünden, einen unersetzlichen Verlust zu erleiden, indem wir z. B. bei einem Gelöbniß kein Vertrauen fänden, daß wir ein uns anvertrautes Gut nicht zurückerstatten könnten oder ein einem Sterbenden zu thuendes Versprechen nicht ausführen würden; oder im Falle einer Aussage keinen Glauben bei uns höchst interessirenden Personen und in einer für uns und für Andere höchst wichtigen Angelegenheit erlangen würden. — Durch Nichts sind wir verpflichtet, ein freiwilliges Gelübde zu thun.

Es wird von uns auf keinerlei Weise verlangt; desto heiliger soll uns die Ausführung derselben sein. Ein bei Gott gethanes Gelübde, ein Eidschwur auf ein künftiges Verhalten muß für uns die strengste Richtschnur sein, für deren Einhaltung wir die größten Opfer zu bringen bereit sind. Ein gebrochenes Gelübde ist einestheils ein Treubruch, eine Veruntreuung nach dem materiellen Inhalte des Gelöbnisses, andererseits aber eine schwere Verletzung der Ehrfurcht vor Gott. Denn da die Anrufung Gottes bei einem Gelübde nur geschieht, um die höchste und unbedingteste Zusicherung zu geben, weil eine solche Anrufung als das unverletzlichste Moment betrachtet wird, so ist der Bruch des Eides nichts Anderes, als eine entgegengesetzte Erklärung.

„Fallstrick dem Menschen ist, Heiligung voreilig auszusprechen, erst nach Gelöbnissen zu untersuchen." (Spr. 20, 25.)

„Uebereile nicht deinen Mund und dein Herz sei nicht vorschnell, ein Wort auszusprechen vor Gott." (Kol. 5, 1.)

„So du ein Gelübde gelobest dem Ewigen, deinem Gotte, zögere nicht es zu erfüllen, denn fordern wird es der Ewige, Dein Gott, von dir, und es wird an dir Sünde sein. Und so du unterlässest zu geloben, wird an dir nicht Sünde sein. Den Ausspruch deiner Lippen wahre und vollziehe, so wie du gelobt dem Ewigen, deinem Gotte." (5 Mos. 23, 22—24. vgl. 4 Mos. 30, 3).

Wenn du ein Gelübde Gott gelobest, zögere nicht es zu erfüllen: was du gelobest, erfülle. Besser ist, daß du nicht gelobest, als daß du gelobest und nicht erfüllest." (Koh. 5, 3, 4.)

Es werden in der h. Schrift Gelübde für das Heiligthum (לקודש), an andere Personen und solche unterschieden, durch die wir uns den Gebrauch und den Genuß einer Sache absagen. Was die ersteren betrifft, wenn sie einen Menschen, ein Vieh, Haus oder Feld dem Heiligthume zusprechen, so werden sie nach gewissen Normen, die im 3 Mos. Kap. 27 festgestellt werden, durch Geld losgekauft. (S. unser Bibelw. Th. I, S. 819), wohingegen die beiden anderen Arten durchaus erfüllt werden

müssen. Solange eine Tochter im Hause ihres Vaters lebt, und dieser, wenn er früher oder später zum ersten Male vom Gelübde seiner Tochter hört, dasselbe für ungültig erklärt, ist sie schuldlos; hat er aber dazu geschwiegen, so ist das Gelübde gültig, und er kann es später nicht aufheben. Gleiches gilt bei dem Verhalten eines Mannes hinsichtlich der Gelübde seiner Ehefrau; das Gelöbniß einer Wittwe oder einer Geschiedenen muß jedenfalls erfüllt werden (4 Mos. 30.)." — Auch von den Rabbinen wird das leichtfertige Geloben, betreffs gleichgültiger Dinge als sündhaft bezeichnet und nachdrücklich davor gewarnt, wohingegen die Erfüllung eines gethanen Gelübdes, insonders wenn der Name Gottes dabei angerufen wurde, als heilige Pflicht betrachtet wird. Gelübde aber, die uns selbst betreffen, können aufgehoben werden, wenn hierdurch nicht irgend ein Gebot verletzt wird, doch darf dies, falls bei dem Geloben Gott angerufen worden, nur in der äußersten Noth geschehen. Die Aufhebung findet statt, indem der Gelobende vor drei Männern seine Reue über das Gelübde bekennt, oder ein stichhaltiger Grund für die Aufhebung des Gelübdes gefunden wird. Die drei Männer sprechen dann zu Jenem dreimal: מוּתָּר לָךְ, und hiermit ist die Aufhebung gültig (S. Jor. Deah §§ 203 ff.). Es ist diese Einrichtung sicherlich getroffen worden, um der Kollision der Pflichten zu Hülfe zu kommen, worüber wir in der vierten Abtheilung ausführlich handeln werden. [1])

Wir stellen daher für die Gelübde folgende Vorschriften auf:

1) Thue ein Gelöbniß nur auf obrigkeitliches Verlangen oder aus einem unwiderstehlichem Drange deines Innern;

2) gehe ein Gelöbniß nur mit dem festesten Vorsatze treuester Ausführung ein;

3) vollführe dein Gelöbniß nach allen seinen Theilen auf's Gewissenhafteste;

---

[1]) Aus demselben Motive ist das in außerjüdischen Kreisen vielfach mißgedeutete und selbst zu Verfolgungen als Vorwand benutzte Eingangsgebet zum Vorabend des Versöhnungstages כל נדרי entstanden. Es versteht sich von selbst, daß durch dasselbe weder Eidbruch noch Meineid nachgesehen, beschönigt oder vergeben werden sollte. Damit würden sich ja die Juden untereinander selbst dem größten Schaden ausgesetzt haben. Vielmehr liegt ihm die schöne Idee zu Grunde, an den Versöhnungstag nicht eher heranzutreten, als bis man sich von der Sünde aller leichtfertigen Betheuerungen, Gelöbnisse ꝛc. gereinigt habe. Die Schwäche der menschlichen Natur läßt auch den Gewissenhaftesten das Jahr hindurch zu dergleichen kommen. Diese Idee würde uns bestimmen, die Beibehaltung des gedachten כל נדרי, welches in neuerer Zeit von vielen Gemeinden jenes Mißverständnisses halber abgeschafft worden, zu befürworten, wenn ihm eine klarere und bestimmtere Fassung gegeben würde.

4) halte dich eines Gelübdes nur enthoben, wenn es einen Anderen betraf, mit dessen Zustimmung, wenn es dich allein anging, falls es dir einen außerordentlichen Schaden brächte. —

Wenn die Wahrhaftigkeit an sich eine unserer bedeutendsten Pflichten ist, und wir sie zur Richtschnur in unserm Thun und Sprechen machen sollen, so noch in höherem Grade, sobald es sich um einen Schwur handelt. Ob Zeuge oder Partei, wir dürfen einen Eid nur unter den Bedingungen leisten, wenn ein obrigkeitliches Verlangen oder ein überaus wichtiger Gegenstand, der ohne Beeidigung nicht zum Ziele geführt werden könnte, zu Grunde liegt, und wenn wir die Wahrheit wissentlich auch nicht im Entferntesten verletzen. Das Wesen des Meineides liegt in der Versicherung des wissentlich Falschen. Ein Irrthum, den wir weder leichtfertig noch absichtlich begehen, kann hierbei nicht entscheiden, wenn wir uns bemüht haben, jeden Irrthum zu vermeiden, weshalb auch die Jurisprudenz nur einen fahrlässigen und einen geflissentlichen Meineid kennt, den letzteren für bedeutend straffälliger, den ersteren für durchaus nicht straflos erklärend. Durch den Meineid wird außer dem faktischen Unrecht, das am Nebenmenschen begangen wird, das allgemeine Vertrauen, die allgemeine Uebereinkunft der Menschen, den Eid als die unbedingte Versicherung der Wahrheit zu betrachten, getäuscht, somit der menschlichen Gesellschaft ein unberechenbarer Nachtheil zugefügt, zugleich die Majestät Gottes zum Werkzeug des Betrugs gemißbraucht, und eine Leugnung des Daseins, der Allwissenheit und Allgerechtigkeit Gottes ausgesprochen. Der Meineid ist somit eines der gröbsten Verbrechen, insbesondere gegen die Ehrfurcht vor Gott.

„Und ihr sollt nicht schwören bei meinem Namen zur Lüge, daß du entweiheſt den Namen deines Gottes: Ich bin der Ewige.“ (3 Mos. 19, 12.)

„Du sollst nicht aussprechen den Namen des Ewigen, deines Gottes, zum Falschen, denn nicht ungestraft wird lassen der Ewige, den, der ausspricht seinen Namen zum Falschen.“ (2 Mos. 20, 7.)

Es fällt bei diesem dritten der Zehnworte auf, daß eine Strafandrohung hinzugefügt ist. Außerdem aber, daß durch dieselbe dem Verbote ein

besonderer Nachdruck im Allgemeinen gegeben werden soll, war wohl das Motiv, eine kräftige Verwarnung da eintreten zu lassen, wo, weil es sich um den „Namen" Gottes handelt, man sich des Vorwandes bedienen konnte, es fände eine Verletzung des „Wesens" Gottes nicht statt. Zugleich bewegt sich das Verbot in weitgehaltenen Ausdrücken, um sowohl den vergeblichen als auch den falschen Eid zu treffen, denn in beidem Sinne wird das שוא gebraucht, wie auch daß bei dem Eide in keinerlei Weise entheiligende Umstände stattfinden dürfen.

Aus den oben angeführten Stellen (5 Mos. 6. 13. 10, 20. 21.), daß man bei Gott und keinem Anderen schwören solle, hat man gefolgert, daß in dem Schwure bei Gott zugleich eine Anerkenntntß und ein Bekenntniß desselben liege. Auch stellt die h. Schrift mehrere Rechtsfälle auf, in welchen der Eid gefordert werden soll, und wurde außerdem der Zeuge wegen seiner Aussage beschworen, d. h. der Richter sprach eine Schwurformel, und der Zeuge ein Amen dazu (3 Mos. 5, 1. vgl. 4 Mos. 5, 19 ff.) Die h. Schrift setzt jedoch keine bestimmte Strafe für den Meineidigen fest, sondern sie bleibt nach dem Ausspruch im dritten der Zehnworte, dem Gerichte Gottes überlassen. Kam ein Meineidiger, der das Eigenthum eines Andern durch einen falschen Eid benachtheiligt hatte, zur Erkenntniß seines Vergehens, so hatte er Ersatz nebst einem Fünftel des Werthes mehr zu leisten und ein Schuldopfer zu bringen (3 Mos. 5, 22 ff.) Die entwickelteren Zustände späterer Zeit, welche den Eid immer mehr zu einem wichtigen, juridischen Momente machten, nöthigten auch zu einer äußeren Strafe für den Meineid, nämlich Geißelung (Scheb. 29, 2.) In der traditionellen Juristik wird der Schwur ganz nach den in der h. Schrift vorkommenden Stellen in vier Klassen unterschieden: 1) שבועת ביטוי womit man sich etwas verschwört, 2) שב' שוא womit man entweder etwas beschwört, was als nicht so bekannt ist, oder was ohne des Menschen Schwur konstatirt ist (z. B. daß der Himmel Himmel ist), oder ein Gebot nicht zu thun, oder etwas zu thun, wozu man die Kraft nicht hat; 3) שב' הפקדון der eigentllche Belastungseid in allen Fragen des Eigenthums; 4) שב' העדות der Zeugeneid (Ramb. M. Th. Hilch. Scheb. Abschn. 1. vgl. unser Bibelw. Th. I. S. 414 f.)

Sowohl auf biblischem als rabbinisch talmudischem Standpunkte bedarf der Eid zur vollen Heiligkeit und Gültigkeit keinerlei Förmlichkeiten. Doch führten die späteren jüdischen Rechtslehrer den Gebrauch ein, bei Leistung eines juristischen Eides die Hand an einen geheiligten Gegenstand, wie eine Bibel, zu legen. (נקיטה חפץ), ohne daß jedoch die Heiligkeit des Eides davon bedingt wäre. Auch ist es gleichgültig, welcher Religion, welchen Geschlechts derjenige sei, der den Israeliten beschwört, und in welcher Sprache dies geschehe; sobald dieser Amen gesprochen, ist der Eid gültig (S. Maimonides Hilch. Scheb. II. 1. Jore Dea 237, 2. Choschen Mischpath 87, 15 Anmerk.). Es war daher nur eine der Be-

drückungen seitens der mittelalterlichen Christenheit mehr, wenn, theils um sich vor vermeintlicher Benachtheiligung durch die Juden vermittels heimlicher Vorbehalte (reservatio mentalis) zu schützen, theils um die Juden zu kränken und zu demüthigen, sowohl in die Eidesformel die entehrendsten Ausdrücke gebracht, als auch die Eidesleistung mit schmachvollen Formen umgeben ward, was man einen Eid more judaico nannte, und von denen die neueste Gesetzgebung der meisten Staaten gegenwärtig die Juden befreit hat. Im Gegentheil kann man im Ganzen der jüdischen Masse anerkannter Weise eine strenge Gewissenhaftigkeit bei Eidesleistungen nicht absprechen, die sogar bisweilen in eine nicht zu billigende Peinlichkeit und Furcht ausartet, während doch ein wahrhaftiger Eid (שבוע אמת) uns gestattet ist, wenn man ihn auch jedenfalls ungern leistet.

Es fließen hieraus für den Eid folgende Vorschriften;

1) Leiste einen Eid nur auf obrigkeitliches Verlangen oder bei dringendster Nothwendigkeit;

2) prüfe die Sachlage auf's Genaueste, und mache dich mit Allem, was darauf Bezug hat, möglichst bekannt;

3) sage als gewiß nur aus, was du als gewiß weißt; was dir ungewiß erscheint, bezeichne als ungewiß;

4) du darfst nichts verschweigen, was die Sache betrifft;

5) verbanne bei deiner zu beschwörenden Aussage Gunst und Ungunst, Freundschaft und Feindschaft, Vorurtheil für oder gegen eine bezügliche Person aus deinem Herzen, sondern halte dich streng an die Wahrheit;

6) Betrifft die Sache deinen eigenen Vor- oder Nachtheil, so lasse dich in keiner Weise hiervon bestimmen, und übernimm lieber jedmöglichen Schaden, als daß du der Wahrheit zu nahe tretest.

Im Psalm 14 wird die Frage beantwortet: Wer ein wahrer Gottesverehrer sei? Unter anderm heißt es Vers 4: „er schwört zum Schaden sich und ändert nicht den Eid," d. h. er beeidigt die strengste Wahrheit, selbst wenn diese ihm zum Schaden gereicht.

25.

Was heißt in den Wegen Gottes wandeln?

Wir sollen in den Wegen Gottes wandeln, d. h. ihm nachahmen, nacheifern oder auch in den Wegen, die Gott uns zu wandeln vorgeschrieben hat, d. h. ihm gehorsam sein.

Der Ehrfurcht schließt sich unmittelbar, ja unbewußt die Nachahmung, die Nacheiferung an. Wen wir bewundern, verehren, dessen Eigenschaften eignen wir uns wie von selbst an, soweit wir vermögen, weil es diese sind, die uns an dem Gegenstande unserer Ehrfurcht groß und bedeutend erscheinen. Kommt es doch vor, daß die Schüler selbst die äußere Erscheinung des Lehrers annehmen, um wie viel mehr auf dem Gebiete der Sittlichkeit. Gott lebt in dem Herzen des frommgesinnten Menschen als das Ideal alles Guten und Edlen, und das Gedenken an ihn wirkt schon von selbst läuternd auf unsere Triebfedern, auf die Bezähmung unserer Leidenschaften, auf die Reinheit unserer Urtheile, auf die Erhebung und den Adel unseres ganzen Wesens. Machen wir aber nun erst die Nacheiferung Gottes uns zum bewußten Gedanken, streben wir nach Gerechtigkeit, weil und wie Gott gerecht ist, nach Güte und Barmherzigkeit, weil Gott gütig und barmherzig ist, suchen wir unserem ganzen Wandel, unserem Sprechen und Thun den Charakter der Weisheit aufzuprägen, immer die besten Zwecke und Ziele uns zu setzen, und diese durch die angemessensten Mittel zu erreichen: so wird dies zu einer praktischen Gottesverehrung, die uns und unserer ganzen Umgebung zum höchsten Heile gereicht. Die Nacheiferung Gottes ist darum die lauterste, weil sie gänzlich jene Eifersucht ausschließt, welcher der Mensch gegen den Menschen, und wenn er ihm noch so ergeben ist, sich nicht ganz entziehen kann. Je weniger aber der Mensch Gott zu erreichen denken kann, je ferner jener diesem immer noch bleibt, jemehr hier das Verhältniß des Kindes zum Vater in seinen reinsten Beziehungen obwaltet: desto weniger mischt sich irgend

eine andere Empfindung in diese innere Welt ein. Wie demnach die Nachahmung Gottes den Menschen im Geiste ihm nahe rückt und das engste Verhältniß zu ihm andeutet, so ist sie auch die höchste Aufgabe, welche die Religion dem Menschen stellt, und deren Gedanke, wenn er auch im Einzelnen nicht weiter formulirt wird, doch wahrhaft befruchtend auf ihn einwirkt.

Nicht minder natürlich ist es, daß die wahrhafte Ehrfurcht sich unmittelbar im Gehorsam bethätigt. Wen wir bewundern, dessen Vorschriften werden wir völlig ausführen. Das Wohlgefallen dessen zu erringen, den wir verehren, werden wir willig seine Gebote befolgen. Die Anbetung Gottes schließt einfach die Heilighaltung seines Willens ein, und so ist der Gehorsam gegen Gott ebenfalls die praktische Seite der Gottesverehrung. Es versteht sich von selbst, daß dieser Gehorsam gegen Gott für uns oft ein schweres Werk ist und eine mühevolle Anstrengung erfordert, daß wir ihm das Begehren unseres Herzens, die Triebe unserer Natur, ja die realen Güter des irdischen Daseins opfern müssen, und stellt darum die heilige Schrift die jedenfalls mit großem, innerem Kampfe, mit gewaltiger Selbstüberwindung verbundene Willigkeit Abrahams, seinen einzigen Sohn dem Verlangen Gottes hinzugeben, uns zum Vorbilde auf. Würde der Gehorsam gegen Gottes Willen und Gesetz nicht solche Opfer, die Bezwingung unserer liebsten Wünsche, das Aufgeben theurer Hoffnungen erfordern, so würde er auch nicht die läuternde und erhebende Kraft und Einwirkung auf uns üben, so würden wir uns dadurch nicht über uns selbst und alles Niedrige in uns und unser Haupt aus dem Staube der Erde in den reinen Aether des Himmels erheben. Es ist daher eine arge Täuschung, wenn gewisse Männer den Gehorsam gegen Gott als eine Art Knechtschaft, die des Menschen unwürdig sei, wenigstens als eine kindische Befangenheit, die nur auf einer niederen Stufe der Geistesentwickelung statthaben könne, auszugeben suchen. Gerade im Gegentheil die höchste Freiheit des Menschen bewährt sich in der Selbstüberwindung, in der eigenwilligen Unterordnung seiner Leidenschaften unter die höhere Vernunft der uns von Gott gegebenen Bestimmung des göttlichen Willens und Gesetzes. Eine niedere Stufe ist es vielmehr, wenn der Mensch seiner selbstischen und sinn-

lichen Natur freien Lauf lassen will, und die Forderungen eines idealeren Daseins zurückweist. Selbstverständlich ist hier nicht von dem Gehorsam gegen das Gebot Gottes aus der Erwartung eines Lohnes oder aus der Befürchtung einer Strafe heraus die Rede. Obschon auch diese Motive in dem Menschen niemals fehlen werden und können, so sollen doch die eigentlichen Triebfedern seines Handelns in dem höhern sittlichen Verhältniß zu Gott beruhen, und der idealen Auffassung entfließen. Das Gebot Gottes, wie es theils durch die Gotteslehre in bestimmter Fassung formulirt ist, theils aus dem Geiste derselben entspringt, und in der Gewissensanlage des Menschen seinen Wiederhall und seine Uebereinstimmung findet, spiegelt die Eigenschaften Gottes nach der Natur und den Verhältnissen des Menschen und für diese ab, und somit fallen die Nacheiferung Gottes und der Gehorsam gegen Gott, tiefer aufgefaßt, zusammen, und vereinigen sich die beiden Auslegungen des „Wandelns in den Wegen Gottes" als faktisch gleich bedeutend. Die Gebote, welche gerecht zu sein uns auferlegen, lassen in ihrer Uebung uns die Gerechtigkeit erlangen, welche wir in Gott als Vollkommenheit schauen; die Vorschriften der Liebe erfüllen in ihrer Verwirklichung unser Herz immer mehr mit den Empfindungen der Liebe, welche in Gott ihre unerschöpfliche Quelle findet. So prägt sich die Nachahmung Gottes als Gehorsam gegen sein Gebot aus, und dieser ist seinerseits der eigentliche Träger jener.

Wir finden für das „Wandeln in den Wegen Gottes" in der Schrift einen dreifachen spezielleren Ausdruck. Bei Noach heißt es (1 Mos. 6, 9.): „Mit Gott wandelte Noach;" bei Abraham (1 Mos. 17, 1.); „Wandele vor mir;" den Israeliten aber wird befohlen (5 Mos. 13, 5): „Dem Ewigen, eurem Gotte, wandelt nach." Der Midrasch erklärt diese Verschiedenheit in einem schönen Gleichniß: Während ein Vater sein noch zartes Kind an der Hand fasset und es mit sich führet, läßt er das ältere Kind vor sich hergehen, um, über seinen Wandel genau wachend, ihm stets die unmittelbare Weisung über den einzuschlagenden Weg zu geben und es bei jeder Abweichung vom rechten Pfade, bald drohend, bald verheißend im rechten Geleise festzuhalten; dem erwachsenen Sohne aber befiehlt er nur, ihm auf seinem Wege nach zu folgen, und überläßt es demselben, dies zu thun oder nicht. Der Midrasch will hiermit die drei religiösen Entwickelungsstufen in Noach, Abraham und dem Volke Israel angedeutet finden. In der Tiefe der

Ausdrucksweise aber können wir den Blick noch erweitern, alle Drei treffen in der Vorschrift zusammen, „in den Wegen Gottes zu wandeln," und es kommt nun auf die mehr oder weniger freie Auffassung an, die hiermit verbunden wird. Entweder man fasset das Gebot Gottes in seinem buchstäblichen Sinne und befolgt es hiernach ohne weiteres Motiv, als weil es eben Gebot ist — die unterste, die kindliche Stufe; oder man übt dasselbe aus der Erwartung des Lohnes und der Befürchtung der Strafe heraus, und kehrt aus diesen Triebfedern immer wieder zu ihm zurück — die mittlere noch unfreie Stufe; oder aber man befolgt die Vorschriften der Gotteslehre aus der idealen Auffassung, um Gottes Willen in der Bestimmung des Menschen zu erfüllen, um die höhere Entfaltung des Geistes und das Ziel zu erlangen, um die Befriedigung des höheren menschlichen Wesens zu gewinnen — die höhere Stufe der wahren religiösen Freiheit. Diese letztere ist es denn auch, welche die Gotteslehre ihren Bekennern als die zu erstrebende hinstellt; darum ruft Moscheh zum Schlusse der Offenbarung das Wort der Freiheit zu: „Siehe ich lege dir vor das Gute und das Böse, das Leben und den Tod, wähle das Leben!" —

Wie verschieden auch die Erklärer das 22. Kap. des 1 Mos. im Einzelnen auslegen (s. unser Bibelw. Th. I. S. 99 ff.), darin stimmen Alle überein, und darauf legte die Synagoge von jeher das größte Gewicht, daß die Opferung Jizchak's, wenn sie auch vor der Ausführung unterbleiben sollte, Abraham das höchste Vorbild der Hingebung an den göttlichen Willen für alle Zeiten, zunächst für das israelitische Volk in seiner Gesammtheit und in seinen Individuen aufstellte. Weit mehr als durch die etwaige Aufopferung seines eigenen Lebens übte und bewährte er jene durch die, wenn auch mit tiefstem Vaterschmerz verbundene, dennoch von Abraham nicht beanstandete Hingabe seines Sohnes. Die h. Schrift betont dies, indem sie in V. 2 so schlicht wie nachdrücklich sagt: „Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Jizchak ff." Vergegenwärtigt man sich, daß Abraham schon die Hoffnung aufgegeben, einen Sohn und Erben zu erhalten, daß dieser ihm wiederholt verheißen, aber bis im hohen Alter erwartet worden, und nun er ihm gegeben war und vor seinen Augen aufwuchs, sollte er selbst ihn zum Tode führen! Erinnert man sich aber, wie Abraham von der Zeit an, da ihm geboten wurde, sich von seinem Vaterlande loszureißen — (auch da eine solche uachdrückliche Aufzählung 1 Mos. 12, 1) — von Kampf zu Kampf bis hierher seine Frömmigkeit zu bethätigen und in dieser Bethätigung zu entwickeln hatte, so bezeichnet die Opferung Jizchaks den Höhepunkt seines Lebens, mit welchem dieses auch abschloß, da er von hier ab nur noch sein Haus zu bestellen hatte durch die Erwerbung eines Erbbegräbnisses und die Verheirathung seines Sohnes, worauf er starb. Als der wahrhafte Inhalt der Hingebung an den Willen Gottes

erscheint also hiermit die schmerzensreiche und dennoch willige Aufopferung des höchsten irdischen Gutes, ohne Aussicht auf einen Ersatz.

26.

Was heißt Gott lieben?

Wir sollen Gott lieben über Alles, ihm uns immerfort nahe fühlen, sein Wohlgefallen als unser höchstes Gut schätzen, und für seine Lehre und unsere Ueberzeugung selbst das Leben zu opfern im Stande sein.

„Liebe den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen." (5 Mos. 6, 5.)

Wir haben diesen Spruch als das vierte Bekenntnißwort (s. §. 5, §. 18, §. 20) der israelitischen Religionslehre zu betrachten, wozu ihn schon der große Nachdruck berechtigt, der in den Zusatzworten enthalten ist (vgl. 2 Kön. 23, 25). „Mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen" soll die unbegrenzte Hingebung, Erfüllung unseres ganzen Wesens durch die Liebe zu Gott ausdrücken. „Mit deinem ganzen Herzen" heißet mit allen Gefühlen und mit aller Innigkeit dieser Gefühle; „mit deiner ganzen Seele", mit allem übrigen Geistesvermögen, insonders dem Erkenntnißvermögen; und „mit deinem ganzen Vermögen", mit allen unseren übrigen Kräften, mit unserem Willen, unserem Wort, unserer That, in allen Beziehungen unseres Lebens, in all' unserer Wirksamkeit auf die Welt außer uns. Denn wenn auch die Liebe vorzugsweise Gefühl und zwar das innigste, tiefste Gefühl ist, so kann es doch durch Bedenken und Erwägen aller der Motive, aus denen wir Gott mit aller Liebe, derer wir fähig sind, zu umfassen haben, geweckt, genährt und verstärkt werden, also auch durch das Erkenntniß- und Denkvermögen. Diese Liebe soll dann nicht blos innerhalb unseres inneren Seelenlebens bleiben, sondern durch Alles, wodurch wir mit der Außenwelt in Verbindung und Wirksamkeit stehen, zur Aeußerung, zur Bethätigung, und hiermit auch zur höchsten Steigerung kommen, dies ist „mit unserem ganzen Vermögen". — Der Talmud Berach. 84, 1.) erklärt „mit deinem ganzen Herzen" mit den beiden Neigungen deines Herzens, zum Guten und zum Bösen; „mit deiner ganzen Seele" auch in Lebensgefahr, mit „deinem ganzen Vermögen" in Glück und Unglück". (Noch andere Erkl. s. uns. Bibelw. Th. I., S. 880).

Wenn die Bewunderung der göttlichen Vollkommenheiten und Werke unsere Seele mit tiefster Ehrfurcht erfüllt, unser Haupt und unser Knie in Demuth vor dem Allheiligen beugt, uns zur Nacheiferung entflammt, uns zum hingebenden Gehorsam gegen seinen Willen antreibt: so ist es seine Allgüte, seine unendliche Liebe, welche, uns zu Gefühl und Bewußtsein kommend, unser Herz mit unbegrenzter Liebe zu ihm durchströmt. Da er den Quell der Liebe als das wahrhaft Göttliche in uns (s. S. 8.) gelegt hat, so bedarf es nur des Wissens von Gott, seiner Vatergüte, seinen unzähligen Wohlthaten, seiner gnädigen Leitung für uns, um sofort seinen Quell nach ihm hin zu öffnen, und unsere ganze Seele mit den Empfindungen der Liebe für ihn zu durchtränken. Wie er uns ins Dasein rief, körperlich mit allen Vorzügen unserer Gattung ausrüstet, eine gottebenbildliche, unsterbliche Seele mit diesem Leibe in hoher Harmonie verband, wie er uns zu einem individuellen Leben mit gewissen geistigen und körperlichen Anlagen versah, vor unserer Geburt schon liebende Eltern, Verwandte oder deren Stellvertreter zu unserem Empfange antrieb; unsere Kindheit, die gefährdetste Zeit des menschlichen Lebens, schützte, für unsere Entwickelung die vielfältigsten Mittel bereitete, unseren Lebensweg innerhalb gewisser Verhältnisse ordnete und durch wechselnde Geschicke vermannichfaltigte, uns stärkte, aufrichtete, rettete, und, wenn wir fehlgegangen, aber die Erkenntniß dessen in uns erwachte, uns immer wieder zu sich berief und uns vergab — wie sollte dies Alles, mehr oder minder klar gedacht, tiefer oder oberflächlicher erwogen, nicht unser Herz mit Liebe erfüllen? So erhebt schon das Kind, sobald ihm nur mit wenigen herzlichen Worten angedeutet worden, daß all' das Gute, was es genießt, von Gott, dem Vater im Himmel, herrühre, mit tiefer Innigkeit Auge und Hand zum Himmel empor, die Kammern des kindlichen Herzens von unsäglicher Liebe durchwallt. Und wenn auch den späteren Menschen die Verstandeskühle und das zerstreuende Leben seltener zu diesen Empfindungen kommen lassen, der Odem jedes Frühlings, der Hauch jeder Freude, der Sonnenblick jedes Glückes, selbst schon das Vollgefühl des Lebens selbst, seiner Tüchtigkeit, seiner Wirksamkeit öffnen die verschlossenen Pforten unseres Herzens, daß die

Gefühle der Liebe in reicher Fülle zu Gott emporströmen. Und mag auch der Mensch auf der Höhe dieser Empfindungen sich nicht lange zu erhalten vermögen, und führt der Wellenschlag des Herzens und des Lebens ihn bald wieder wo anders hin: solche Momente der Erhebung kehren immer wieder und erlangen mit jeder Wiederkehr eine größere Herrschaft über den Menschen. — Die Liebe an sich ist, weil in der Gefühlswelt beruhend und von nicht zu ermessender Tiefe, nicht zu definiren. Sie besteht insonders in dem Gefühle der Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit, wodurch eine mehr oder minder starke Anziehungskraft entspringt, welche bis zur Leidenschaftlichkeit anschwellen kann. Hierbei kommt es nicht darauf an, daß trotz dieser Aehnlichkeit auch viele Ungleichheiten und Verschiedenheiten stattfinden, wenn nur der Grundtypus des Wesens und Charakters ein ebenbildlicher ist, auf welchem dann die Liebe beruht. Jemehr aber die Aehnlichkeit wächst, durch An- und Nachstreben in starken Zügen gesteigert wird, desto mehr wächst auch die Liebe, so daß durch die größere Verähnlichung die Liebe, und durch die stärkere Liebe die Aehnlichkeit vermehrt wird. So unendlich daher auch die Verschiedenheit zwischen dem Menschen und Gott, so weit es vom Menschen zu Gott ist, nach dem Worte der heiligen Schrift, „wie der Himmel hoch über der Erde:“ so ist doch der Menschengeist Gott ebenbildlich (s. §. 13), und Gott immer ähnlicher zn werden, soll die Aufgabe sein, die der Mensch sich stelle (§. 24). Ist hiermit die der Liebe zu Grunde liegende Gleichartigkeit zwischen dem Menschen und Gott gegeben, so muß die Anziehungskraft, welche Gott auf den Menschen übt um so größer sein, jemehr dieser dem Menschen in seiner Vollkommenheit erscheint und in seiner Allliebe ihm offenbar wird; desto näher wird der Mensch sich Gott fühlen, eine Nähe, welche durch Sünde und Vergehen unterbrochen und vermindert, durch Tugend und gute Werke immermehr gestärkt und durch Reue und Besserung wieder hergestellt wird. — Die Liebe bethätigt sich endlich dadurch, daß das Wohlgefallen, die Befriedigung des Wesens, das die Liebe umfaßt, uns theuer und schätzbar, um so theurer und schätzbarer, je größer unsere Liebe, ist, und daß wir für den Gegenstand unserer Liebe Opfer, wiederum nach dem Maße derselben immer

höhere Opfer zu bringen im Stande sind, ja, in diesen unsere eigene, wahrhafte Befriedigung finden. Die Liebe zu Gott wird uns daher sein Wohlgefallen, d. h. die immer größere Uebereinstimmung unseres Denkens, Sprechens und Thuns mit dem Willen Gottes als das theuerste und unschätzbarste Gut ansehen lassen; und wenn es uns nicht möglich ist, für ihn selbst irgend Etwas zu thun, so wird es seine Lehre, sein Bekenntniß, das was uns über ihn, sein Wesen und seinen Willen zur Ueberzeugung geworden, sein, wofür wir die größten Opfer zu bringen, selbst das Leben hinzugeben, die Liebe uns befähigen wird. Wenn daher im Allgemeinen schon der tugendhafte und fromme Lebenswandel, so wie die innige Anbetung und Verherrlichung Gottes eine Bethätigung der Liebe zu Gott ist, so findet diese doch im eigentlichsten Sinne in der unerschütterlichen Glaubenstreue statt, die einerseits im wärmsten Eifer für die reine Gotteslehre, für das innere und äußere Wachsthum ihrer Würdigung und Anerkennung, andererseits in der Aufopferung aller irdischen Güter und Hoffnungen, ja des Lebens selbst, um von dem Bekenntniß Gottes nicht zu weichen und abzufallen, besteht. Hatte schon die Geburt als Akt der göttlichen Vorsehung, dann das Vorbild unserer Väter, ferner der Inhalt unserer Erkenntniß und die Wahrhaftigkeit, die wir dieser schuldig sind, so wie die Ehrfurcht vor Gott, die jeden Mißbrauch des göttlichen Namens als Verbrechen stempelt, uns die strengste Verpflichtung zur Glaubenstreue auferlegt, so erhebt die Liebe zu Gott dieselbe zu einem unwiderstehlichen Gesetz unseres Lebens, welchem wir ohne zu fragen und ohne zu deuteln auch bei den schwersten Entsagungen und in den schwierigsten Verhältnissen Folge leisten. Die Liebe zu Gott besteht eben in der innigsten und festesten Anhänglichkeit an Gott; jede Verletzung der Glaubenstreue ist aber insonders ein Abfall von Gott, eine weite Trennung, die unter Umständen wenigstens im Erdenleben nicht wieder aufgehoben, eine Kluft, die nicht wieder ausgefüllt werden kann. Wenn auch die Zeit der blutigen Verfolgungen um unseres Glaubens willen vorüber ist, und sich nur hier und da bisweilen noch Gewaltthätigkeiten, an Israeliten aus religiösem Fanatismus verübt, wiederholen: so lastet doch noch man-

nichfacher Druck auf uns, und sind wir immer noch berufen, die Liebe zu Gott, Religion und Wahrheit durch besondere Opfer zu bethätigen. Denn es ist immer erst noch ein kleiner Theil der civilisirten Welt, in welchen die Vorurtheilslosigkeit den Glauben und die Abstammung ganz ohne Berücksichtigung läßt; in den meisten Ländern sind die Juden noch mancherlei Beschränkungen unterworfen; vielfache Laufbahnen ihnen verschlossen, und gerade, wo sie an Zahl in größter Menge vorhanden, sind die meisten Ausnahmegesetze noch über sie verhängt. Ueberall aber warten gesellschaftliche Ausschließungen, Hintenansetzungen, Spott und dgl. immer noch ihrer. All Dies müssen wir aus Liebe zu Gott und in der Treue am Glauben willig ertragen; ohne zu schwanken, und höher das Gut schätzen, welches wir um solchen Preis uns wahren. Die Liebe zu Gott, also auch die Glaubenstreue muß uns eben höher stehen, als alle irdischen Güter, und es giebt daher von diesen **keines**, welches auch nur eine Entschuldigung für den Abfall darböte. —

Die israelitische Religionslehre will also eine innige Verschmelzung der Ehrfurcht vor und der Liebe zu Gott. Vor dieser Vereinigung der beiden erhebendsten Gefühle des Menschen kann weder eine knechtische Furcht bestehen, noch andererseits eine zu vertrauliche und nach Menschenart gefaßte Liebe die Ehrerbietung vor Gott abschwächen. Wir dürfen ebensowenig Gott als einen gestrengen Gebieter und Rächer ansehen, wie als einen schwächlichen, stets nachgiebigen Vater, welcher die Verirrungen des Kindes ohne Nachfolge und Strafe läßt.

Aus diesem Grunde verbindet Sirach in seinen Sprüchen die Gottesfurcht und die Liebe Gottes mit einander (2, 18—20.: „Die den Herrn fürchten, mißtrauen seinen Worten nicht, und die ihn lieben, bewahren seine Wege. Die den Herrn fürchten, suchen sein Wohlgefallen, und die ihn lieben, sind vom Gesetz erfüllt."

27.

Worauf gründet sich die Liebe zu Gott?
Auf die Dankbarkeit gegen Gott.

Die Dankbarkeit gegen Gott besteht in der freudigen Anerkennung alles Guten, das er uns ertheilt, und daß wir dies Alles als ein unverdientes Geschenk seiner Güte ansehen.

Danket dem Ewigen, denn er ist gütig, denn ewig währet seine Liebe." (Ps. 118, 1.)

„Viel zu gering bin ich für alle Wohlthaten und alle Treue, die du deinem Knecht erwiesen hast." (1 Mos. 32, 11.)

Wie die Liebe zu Gott ihr frühestes und bedeutsamstes Motiv aus der Dankbarkeit für die unerschöpfliche Fülle der Wohlthaten, die er uns spendet, hat, haben wir in dem vorhergehenden Paragraphen schon ausgeführt. Die Dankbarkeit gegen Gott hat aber nun zwei besondere Momente. Denn erstens, ist es die Freudigkeit, mit der wir diese göttliche Gnadenfülle anerkennen, welche jene charakterisirt. Wo wir Wohlthaten und Geschenke, Hülfsleistung und Rettung aus der Hand von Menschen, und seien sie unsere Eltern und Geschwister, entgegen zu nehmen haben, da sind sie von einem drückenden Gefühle begleitet, das um so stärker ist, je weniger wir sie zu vergelten vermöchten, das geradezu unerträglich wird, wenn der Geber hoffärtig sich gegen uns benimmt, oder unser Feind war. Gott aber ist so hoch über uns erhaben, jede Gleicherachtung liegt hier so fern, jede Vergeltung ist so unmöglich, und endlich wissen wir, daß Gott mit allen seinen Gaben sich selbst Nichts entzieht, daß das Gefühl der Dankbarkeit gegen ihn ein reines, unbedingtes, und darum freudiges ist. Mögen wir daher unser Dankgefühl still in unser Herz verschließen oder es laut ausjubeln in Wort und Gesang, es ist selbst eine Beglückung, welche uns um so beseligender erfüllt, als es zugleich die Bürgschaft für die Zukunft, Zuversicht und Sicherung umschließt. Zuzweit aber ist ein wesentliches Moment der Dankbarkeit gegen Gott das Gefühl, daß Alles, was er uns verleihet, eine unverdiente Gabe seiner Liebe ist. Das Höchste, welches er uns ertheilt, das Leben selbst, kommt uns zu, wenn wir noch gar keinen Anspruch darauf, wenn wir es weder verdient noch dessen uns unwürdig gemacht haben konnten; und ebenso gewährt er uns unzählige Wohlthaten selbst dann noch, wenn wir durch frevelhaftes Beginnen derselben unwerth geworden. Verdienen wir also eine Wohlthat, wenn wir entweder durch unsere Lage und Verhältnisse, sowie durch unser Betragen einen Anspruch uns erworben haben, oder im Stande

sind, dieselbe thatsächlich zurückzuerstatten oder zu vergelten, so fällt Beides hinsichtlich der Wohlthaten, die wir von Gott empfangen, hinweg, und es gehört deshalb zur wahren Dankbarkeit gegen Gott, uns dies klar und bewußt zu machen.

28.

Welche sind die Wirkungen der Liebe zu Gott?

Erstens die Freude an Gott, dessen Werken und Wirken.

„Freut des Ewigen euch und jauchzet, Gerechte, jubelt Alle, die ihr geraden Herzens seid!“ (Ps. 32, 11.)

Die Liebe ist die Mutter der Freude an Allem, was ihren Gegenstand verherrlicht. Je bedeutender die Eigenschaften, je vorzüglicher die Thaten und Werke, je segensreicher das Wirken dessen erscheinen, den unser Herz mit Liebe umfaßt, desto innigere Freude an ihm erfüllt unseren Geist. Wie sollte nicht die Freude an dem Gotte, den wir als den Schöpfer des Weltalls, als den Leiter der Menschheit und als unseren liebevollen Vater im Himmel erkennen, unsere Seele durchzucken, unser Herz erfüllen! Wenn die Morgenröthe am östlichen Himmel aufflammt, oder die tausend Leuchten durch die Schleier der Nacht glänzen, wenn der Frühling die Flur mit Blüthen überschüttet, oder um Mittag die Lavinen donnernd von den Eisstirnen der Bergriesen stürzen; oder wenn mitten durch das Völkergewühl der Weltgeschichte das Richterschwert Gottes leuchtet, und unterdrückte Nationen zu Freiheit und Selbstständigkeit auferstehen macht; oder wenn in unserem eigenen und derer Leben, die uns umgeben, so recht erkennbar das Recht zu seinem Rechte, die Noth zu ihrer Hülfe, die Unschuld zu ihrer Ehre durch die Fügung des göttlichen Geschickes kommt; oder wenn ein Wort der geoffenbarten Lehre, ein Wort der Wahrheit und der Weisheit uns aus Schwäche und Zweifeln ruft, in der Stunde der Versuchung unser schwankendes Herz trifft, am Tage der Prüfung das Dunkel um uns durchlichtet — wie sollte die Herrlichkeit und der Sieg unseres Gottes da nicht unsere Seele aus dem Staube erheben

und den Strom der lautersten Freude durch unser Herz ziehen lassen! — Doch macht das angeführte Psalmwort nachdrücklich darauf aufmerksam, daß es eben nur die „Gerechten", die Menschen „geraden Herzens" sind, welche diese Freude an Gott, an dessen Werken und Wirken zu empfinden vermögen. Denn vor nichts muß diese Freude eher entfliehen, ja in ihren Gegensatz sich wandeln, als vor dem Bewußtsein der Schuld, als vor der Furcht, die Vergeltung Gottes über sich hereinbrechen zu sehen. Die Freude an Gott ist das Loos und der Vorzug der Unschuld, alsdann der Schuldlosigkeit; und darum kann sie uns den besten Prüfstein für unseren eigenen Seelenzustand abgeben: sie wird sich nur einstellen bei uns, wenn und so lange wir der Gerechtigkeit theilhaftig sind und alle krummen Wege vermeiden.

29.

Welche ist die zweite Wirkung der Liebe zu Gott?

Das Vertrauen auf Gott, das sich zur Ergebung in den Willen Gottes steigert.

„Gesegnet der Mann, der vertraut auf den Ewigen, und deß Vertrauen der Ewige ist. Er ist wie ein Baum, am Wasser gepflanzt, zum Strome streckt er seine Wurzeln, der nimmer sieht, daß Gluth kommt, sein Laub bleibt grün, im Jahr der Dürre bangt er nicht, und hört nicht Frucht zu bringen auf." (Jer. 17, 7. 8.)

Der Prophet drückt den Segen des Gottvertrauens aus, indem er den von ihm beseelten Menschen einem am reichen Wasserquell gepflanzten Baume vergleicht, dessen Wurzel immerfort von der Feuchtigkeit genährt wird, so daß der frische Saft durch alle Theile des Stammes bis in das Laub dringt; kommt dann die Zeit des Verhängnisses und Mißgeschickes, so verdorret der Baum nicht, sondern treibt und reift seine Früchte wie vorher.

Wälz' auf den Ewigen deinen Weg und trau auf ihn, er wird's vollbringen." (Ps. 37, 5.)

„Wälz' auf den Ewigen deine Werke, und deine Pläne werden fest." (Spr. 16, 5.)

Während der „Weg" das Geschick bedeutet, so daß also der Mensch hinsichtlich desselben auf Gott vertraue, der es zu einem gedeihlichen Ziele führen werde („er wird's vollbringen"), bezeichnet „deine Werke" die menschlichen Handlungen, die wir nach Pflicht und Gewissen unternehmen, deren Ausgang und Erfolg aber Gott überantworten sollen; in solcher Zuversicht werden wir in unseren Entschlüssen nicht schwanken.

Mehr als die Bewunderung großer Eigenschaften und die daraus hervorgehende Ehrfurcht ist es die Liebe, die unmittelbar in ihrem Gefolge das Vertrauen hat. Wo die Liebe waltet und vorausgesetzt wird, da haben wir weder Zweifel noch Bedenken, sondern vertrauen uns und unser Geschick unbedingt an. Darum muß die Ueberzeugung von der göttlichen Vorsehung, von der Leitung, die Gott jedwedem Menschen, um ihn zur Entfaltung, zur Vervollkommnung und dadurch immer mehr zur Glückseligkeit zu führen, angedeihen läßt, wie diese Vorsehung wiederum nichts anderes als die unendliche Liebe ist, aus und mit welcher Gott jeden Menschen geboren, herangebildet und zu einem gewissen Ziele gebracht werden läßt, ein festes, ja ein unerschütterliches Gottvertrauen in uns hervorrufen. Freilich genügt hier nicht ein bloßes Wissen, oder ein flüchtiges Gedenken, vielmehr muß das Gottvertrauen unser ganzes geistiges Leben durchdrungen haben, muß wie von selbst überall und zu aller Zeit aus den Schatten unserer Gedanken und Gefühle hervortreten, um die Stimmung unseres Geistes mit seiner Kraft und seinem Balsam zu durchtränken; dieses Gottvertrauen muß gleichsam als Hebeamme bei der Geburt aller unserer Pläne und Entschlüsse zugegen sein und sie großziehen helfen; muß alles was uns begegnet, aufnehmen und beherbergen helfen, so daß keine Stunde unseres Lebens dessen baar sei. Das Wesen des Gottvertrauens besteht in der Erkenntniß, daß Gott Alles zu unserem Guten leitet, daß selbst die Uebel und Leiden, die Mühsale und Schmerzen, die über uns kommen, auch wenn wir sie in keinerlei Weise herbeigeführt und verschuldet haben, uns nur zum Heile gereichen, so daß sie nach zeitlicher und vergänglicher Bedrängniß dauerndes Glück und Wohlsein, ja ewiges Heil uns bereiten. Von diesem Gesichtspunkte aus existirt für den Menschen eigentlich Böses und Unglück nur für einige Zeit; ist es aus der Schuld des

Menschen selbst entsprungen, so muß er diese durch Reue und Besserung beseitigen, und dies ist dann schon Heil genug; hat es die Fügung Gottes über ihn verhängt, so muß es in der Ueberzeugung, daß es nur seinem kurzsichtigen Blicke als Trübsal erscheint, ihm aber von Gott zur Erziehung, Entwickelung und Stärkung zugeschickt worden, dann aber zu seinem Wohle ausgeführt werde, geduldig ertragen, der Hülfe des Herrn harren und des besten Ausgangs gewiß sein. So wird das Gottvertrauen zu einer höheren Lebensanschauung, in welcher alles Irdische auf der Grundlage des Göttlichen ruhet, die scheinbaren Zufälligkeiten und Einzelfälle des Lebens zu einem geordneten, zusammenhängenden Ganzen mit Absicht, Zweck und Ziel werden, und was während einer kurzen Zeit unklar und verworren, zweckwidrig und bedeutungslos erscheint, nach einem längeren Zeitraum als eine planvolle Fügung und Verkettung erkannt wird. — Leicht erkennen wir aus dieser Ausführung die außerordentlichen Wirkungen, welche das Gottvertrauen für und auf uns hat, und die uns dasselbe zum höchsten unentbehrlichsten Gute machen. Hier ist es, wo die theoretische Lehre der Religion am gewichtigsten in das praktische Leben eingreift. Denn das Gottvertrauen wird uns nicht allein jedes Schicksal erträglich machen, jeden Verlust, jedes Mühsal uns erleichtern, und noch in den trübsten Stunden des Lebens der tiefgebeugten Seele einige Tröstungen zuflüstern, einige Sterne in der dunkelsten Nacht uns anzünden, einige Hoffnungen in uns wecken — sondern sie wird uns auch den Muth einflößen, um mit Festigkeit unsere Entwürfe auszuführen, und die Kraft verleihen, die Hindernisse hinwegzuräumen und vor den Schwierigkeiten nicht zurückzuweichen. Vom Gottvertrauen können wir daher vorzugsweise sagen, daß es der rechte Stab ist in unserer Hand, der nicht bricht, und die rechte Leuchte vor unseren Augen, die nicht erlöscht.

Neben der יִרְאָה, der Gottesfurcht, ist es vorzugsweise das בִּטָּחוֹן das Gottvertrauen, welches im Judenthum als Charakteristikum des wahrhaft frommen Sinnes gilt und vor Allem von der Religion gepflegt ward. גם זו לטובה „Auch dies gereicht zum Guten" ist darum ein alter Wahrspruch geworden, der im Munde des Volkes unendlich viel Gutes wirkte, und mit zu den Triebfedern ward, durch welche es den einzelnen

Juden möglich wurde, den furchtbaren Druck, an welchem sie als Glieder ihrer Nation theilzunehmen hatten, in echt religiösem Sinne zu ertragen.

Und dennoch ist es an diesem nicht genug. Die alten Stoiker haben das Unglück geleugnet und behauptet, daß der Gleichmuth des rechten Mannes alle Vorkommnisse und Schmerzen so zu tragen vermöge, daß sie durchaus den Charakter des Uebels verlören. In der That kommt es auch hierbei sehr viel auf die Vorstellung des Menschen an, daß sie ihm so wirklich erscheinen, wie er sie ansieht. Aber es giebt dennoch der Gefahren, der Bedrängnisse, der schmerzlichen Leiden und furchtbaren Zustände nicht wenige, in welchen die Wucht des Wehes die Standhaftigkeit des Menschen auf die schwerste Probe stellt. Langes und schweres Siechthum, drückende Armuth, in welcher man die theuersten Wesen hinschmachten sieht, Verlust der Seinen, daß das vereinsamte Herz an der Gruft der geliebtesten Wesen in die ödeste Zukunft schaut, unverdienter Verlust der Ehre und daraus erfolgende Schmach für alle die, welche uns werth sind, Untergang dessen, worauf man alle Kräfte und Hoffnungen seines Lebens gesetzt, und dann vor Allem die Schuldhaftigkeit, welche den Frieden unseres Bewußtseins verscheucht und uns alle Qualen des aufgeregten Gewissens fühlen läßt. Diese und noch andere sind wahrhafte Leiden, die von keiner bloßen Vorstellung oder Täuschung beseitigt werden können, und unter denen die Herzen der Menschen gar leicht erliegen. Wer könnte und wollte sie hinwegleugnen, hat sie doch Gott in tiefweisen Absichten in das menschliche Erdenleben eingewoben, daß sie ihre Fäden dichter oder schwächer durch die Tage jedes Menschen hindurchziehen. Da ist es nun, wo das Gottvertrauen sich zur Ergebung in den Willen Gottes steigern muß. Was heißt das? Wenn du mit all' deiner Kraft gegen die Gefahr, die Schrecken und die Drangsale, die dich überkommen haben, angekämpft hast, und sie nicht beseitigen kannst, und, falls sich dir selbst ein Ausweg in ungerechten und sündhaften Mitteln darbietet, du diese von dir wiesest und der Versuchung widerstandest, daß du dann, so dir selbst keine Aussicht auf Aenderung, auf Abwendung des furchtbarsten Geschickes bleibt, nicht murrest, nicht verzweifelst, sondern, geduldig harrest, in die Hand deines himmlischen Vaters selbst, seiner Hülfe gewärtig, dich

und die Deinen seinem Rathe überlassend — dies heißt Ergebung in den Willen Gottes. Bemerken wir wohl, zu keinem sündhaften Auswege greifen und mit Gelassenheit das Schwerste tragen, sind die charakteristischen Merkmale dieser Ergebung. Allerdings soll die Hoffnung auf Gottes Hülfe niemals in unserem Herzen ersterben. Wie wenn wir in einen Felspaß uns verirrten, rechts hebt sich die himmelshohe Klippenwand, links fällt der jähe Absturz bis zur bodenlosen Tiefe hinab, so daß kein Pfad unserem Fuße sich darbietet, der uns wieder zu den Wohnungen der Menschen führe, wir stehen, und wissen nirgends uns wohin zu wenden, und der Schwindel ergreift uns und droht, uns in die Tiefe zu stürzen — dies ist der Moment, wo, wenn unsere Seele wahrhaft von Gottesfurcht und Gottesliebe durchdrungen ist, unbewußt die Zuversicht auf den treuen Gott, die fester ist und unerschütterlicher als jene Felsen, in uns hervortritt und unseren Fuß stählt und unser Auge stärkt, wir schreiten vorwärts, wenige Augenblicke und die Gefahr ist überwunden, und der sichere Steg, den wir vorher nicht erblickt, führt uns zur lachenden Ebene hinab. Denn das ist der unschätzbare Werth der Ergebung wie des Gottvertrauens überhaupt. Der Muth verläßt uns nicht, die ruhige Besonnenheit, darum die Fähigkeit, jedes auch das geringste Hülfsmittel, das sich darbietet, zu ergreifen und zu benutzen, sich niemals verloren zu geben, sich niemals aufzugeben.

„Ob Jünglinge ermatten, ermüden, junge Männer straucheln: die des Ewigen harren, erneuen die Kraft, sie heben die Schwingen wie Adler, sie laufen und werden nicht müde, sie wandeln und werden nicht matt.“ (Jesch. 40, 30. 31.)

Der Prophet spricht nachdrücklich zwei Momente aus: 1) daß auch die bedeutendste, frischeste Kraft des Menschen für das Leben nicht ausreicht, sondern im Kampfe mit den Hindernissen ermüdet und endlich ganz ermattet, daß aber Gottvertrauen und Ergebung die Kraft erneuern, erfrischen, beleben, zu neuem Anlauf, zur stärkeren Anstrengung begeistern, bis das Ziel erreicht wird. Beispiele dessen können wir im Leben alle Tage haben; wo wir verlassenen, halbvollbrachten Werken begegnen, da waren es nur äußerliche Kräfte, die verwendet wurden, und sie ermatteten und ließen ab; alle großartigen und dauernden Unternehmungen, welche

gediehen, waren mit Gottvertrauen begonnen, von Zuversicht auf Gott getragen, mit Ergebung in seinen Willen immer wieder ins Auge gefaßt und in Angriff genommen. 2) Daß Gottvertrauen und die Ergebung wahrhaft nicht darin bestehen, daß wir die Hände müßig in den Schoß legen, und Unterstützung, Rettung, Hülfe vom Himmel erwarten, sondern immer bereit zu thatkräftigem Handeln, uns hierzu von der Zuversicht zu Gott leiten und beseelen lassen.

„Harr' auf den Ewigen! Sei stark, dein Herz erkräft'ge sich, und harre auf den Ewigen." (Ps. 27, 14,)

„Harr' auf den Ewigen, und wahre seinen Weg, so wird er dich erhöh'n, das Land zu besitzen, du siehst der Frevler Untergang mit an." (Ps. 37, 34.)

Der Psalmist schärft ein, daß die wahrhafte Ergebung alle ungerechten und sündhaften Mittel von sich abweist, und den Weg, den Gott uns zu wandeln vorgeschrieben, getreulich einhält, dann aber auch zu glücklichem Ziele gelangt, während die Frevler untergehen. Darum ruft uns die h. Schrift wiederholt zu: „Die auf den Ewigen harren, werden niemals zu Schanden." (Jes. 49, 32. 1 Mos. 49, 18), und als ein Vermächtniß unseres Urahns Jakob können wir es ansehen, wenn er in seiner Todesstunde, als er seinen Söhnen die Zukunft verkündete, inne hielt und ausrief: „Auf deine Hülfe harre ich, o Ewiger!" (1 Mos. 49, 18).

30.

Wer sündigt gegen das Vertrauen auf Gott und die Ergebung in seinen Willen?

Wer mit seinem Loose unzufrieden ist; wer im Unglücke verzagt oder gar verzweifelt.

Abgesehen von den Schicksalen, welche der Mensch durch sein eigenes Handeln sich bereitet, und die, falls sie ungünstig sind, er freilich zumeist auch auf Rechnung der göttlichen Vorsehung schreibt, ist es allerdings Vieles, was uns zuertheilt wird von Geburt an, und das wir nicht zu ändern vermögen. Das Gottvertrauen lehrt uns nun, daß uns Gott nur zuschickt, was zu unserem Besten gereicht, der Gottvertrauende wird daher mit dem ihm von Gott beschiedenen Loose zufrieden sein und aus ihm Alles machen, was er

in Gerechtigkeit vermag. Es ist dabei nicht von etwaigen einzelnen Momenten und Gefühlen die Rede, sondern von der gesammten Gestaltung unseres Lebens und seiner Verhältnisse. Eine Verletzung des Gottvertrauens ist es darum, dauernd unzufrieden mit seinem Geschicke zu sein. Hierbei gilt die Erwägung: daß Gott einem jeden Menschen, ohne Ausnahme, wessen Standes und Geschlechts er sei, eine bestimmte Bürde, ein gewisses Maß von Mühsalen zuertheilt, weil ohne dieses der Mensch seine Aufgabe nicht lösen, seine Bestimmung nicht erfüllen kann; daß Gott aber einem Jeden nur zuertheilt, was er zu tragen und zu leisten vermag, wozu er seiner Anlage und Entwickelung nach am meisten geschickt ist — denn auch da, wo irgend Jemand seinen Fähigkeiten gemäß eine andere Stellung, eine höhere oder niedere, ausgedehntere oder beschränktere, einnehmen zu können scheinen möchte, walten sicherlich andere, auf die Allgemeinheit sowohl als auch auf die Persönlichkeit bezügliche Rücksichten bei der Vorsehung vor. Man erinnere sich an die sinnreiche Fabel, wie Gott einst einen unzufrieden Klagenden in den Saal der Vorsehung habe führen lassen, um sich daselbst, wo die Geschicke aller Menschen in Form von großen und kleinen Säcken sich befinden, beliebig einen Sack auszuwählen, er prüfte und prüfte, die Bürden der Könige, Großen und Reichen, bis er endlich eine gefunden, die ihm leicht genug erschien, sie auf den Schultern zu tragen, geh hin, sagte der Bote des Herrn zu ihm, denn das ist der Sack, den du von Kindheit an getragen. Wie der Unzufriedene sich auch die Freuden und Vortheile verbittert, welche mit seinem Schicksale verbunden sind, welche Fülle von Genüssen, selbst bei hartem Loose dem Zufriedenen noch vorbehalten sind, werden wir an einer andern Stelle besprechen, hier wollten wir nur nachdrücklich hervorheben, wie die Unzufriedenheit eine Sünde gegen das Gottvertrauen ist und Zeugniß ablegt, daß die Liebe zu Gott und die Dankbarkeit gegen Gott nicht in unserem Herzen wohnen.

Noch schwerer ist die Versündigung hiergegen bei dem, der im Unglücke verzagt oder gar verzweifelt. Diejenigen, welche im Glücke oder bei günstigen Verhältnissen am meisten auf ihre eigenen Kräfte pochen und am ehesten des Hinblicks auf eine höhere Macht ent-

rathen zu können glauben, sind es in der Regel, die bei hereinbrechendem Mißgeschick am schnellsten verzagen, den Muth verlieren, die Hoffnung aufgeben. Daß sie dadurch die rechte Kraft verlieren, um die sich aufthürmenden Schwierigkeiten zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden, ist einsichtlich. Erstarkt aber der Gegner doppelt, wenn wir schwach sind, steigen daher die Gewitterwolken um desto dunkler herauf, jemehr uns die Sonne des Gottvertrauens und das Licht der aus ihm erfließenden Kräftigung untergegangen: so pflegt auf die Verzagtheit um so schneller die Verzweifelung zu folgen, auf die Niedergeschlagenheit die dumpfe Hoffnungslosigkeit, die jede Zukunft aufgiebt, jede günstige Wendung für verschwunden hält. Dann bemächtigt sich des Gemüths der Menschen das vernichtende Gefühl des Verlorenseins, niemals wieder empor kommen, niemals wieder herstellen und die Schmach und das Elend, die nun kommen werden, nicht ertragen zu können. Lassen wir uns warnen zu rechter Zeit. Dies ist der unendliche Werth des Gottvertrauens, so daß wer dies verscherzt, nicht weiß, welchen unsäglichen Schaden er sich selbst bereitet. Denn wo es einmal entflohen, kann es nicht zu gelegener Stunde wieder zurückgerufen werden. Das echte Gottvertrauen ist eine zur Gewöhnung gewordene Anschauung, wie ein Auge der Seele, durch das sie alle Dinge des Lebens anschaut, und so dies zerstört ist, kann es in der Stunde der Noth nicht wieder hergestellt werden. Vor Verzagtheit und Verzweifelung kann es aber allein nur schützen, und, so wir in unbewachten Stunden in dieselben verfallen, uns retten. Da klärt es die Aussicht vor uns, erhellt und schärft den Blick, daß man den feindlichen Elementen muthig ins Angesicht schaut, wodurch sie die Hälfte ihrer Schrecken verlieren, stärkt den Geist, um nach irgend einem Rettungsmittel sich umzuschauen, und erfüllt das Herz mit Zuversicht, um alle Bitterkeit der Empfindungen zu unterdrücken, und so es nicht anders geht, wieder von vorne anzufangen.

Ein Bild der Unzufriedenheit, und zwar der ungerechtfertigten zeigt uns die h. Schrift in Jonah, der, als die Bewohner von Niniveh durch Buße und Besserung das Strafgericht des Untergangs von sich entfernt hatten, unzufrieden war mit seinem Berufe, jenen diesen vorher verkündigt

zu haben, ohne zu erwägen, daß sie sich der Rettung würdig gemacht und daß es ein höherer Beruf ist, sündhafte Menschen zur Umkehr zu bringen, als die Verwirklichung seiner Strafverkündigung zu erleben. Da spricht er (4, 3.): „Und jetzt, Ewiger, nimm doch meine Seele von mir, denn besser ist's, ich sterbe, denn ich lebe." Und die Antwort warnte ihn (V. 4.): „Ist es recht, daß es dich verdrießet?"

Ein Bild der Verzweifelung rollt uns die h. Schrift in den Klagen Ijob's über seine unsäglichen Schmerzen, denen sich die Erinnerung an den Verlust aller seiner Kinder und Güter zugesellt, auf, besonders in Kap. 3, wo Ijob den Tag seiner Geburt verflucht und die Frage an Gott richtet, warum er ihn habe geboren werden lassen? Und wenn dies, warum nicht als Fehlgeburt, und wenn er leben sollte, warum er nicht vor dem Tage seines Unglücks gestorben, oder doch jetzt, da er nach dem Tode rufe, als der einzig möglichen Rettung? Ihm wird Belehrung, er demüthigt sich, bekennt seinen Fehl, und in späterer Zeit verleiht ihm Gott an Kindern und Gütern mehr, als er früher besessen.

31.

Was heißt Gott dienen?

Die Ehrfurcht vor Gott und die Liebe zu Gott durch bestimmte Handlungen bethätigen.

32.

Worin bestehen diese Handlungen des Gottesdienstes?

1) In solchen Thaten, welche die Erhaltung, Befestigung und Verbreitung der Lehre Gottes, der Liebe und Gerechtigkeit unter den Menschen bezwecken, 2) in häuslichen und öffentlichen Gebeten und der Beobachtung der Ceremonialgesetze.

„Darum befahl uns der Ewige, alle diese Gebote zu üben, indem wir stets Ehrfurcht haben mögen vor dem Ewigen, unserm Gotte, und uns zum Heile alle Tage, uns am Leben zu erhalten, wie es jetzt ist; auch wird es uns dabei zur Gottseligkeit angerechnet, wenn wir alle Gebote halten, wie er sie uns vorgeschrieben hat." (5 Mos. 6, 24. 25.)

In diesen Worten, welche sich auf „alle Gebote" beziehen, wird zunächst die Quelle angegeben, aus der ihre getreue Befolgung fließen soll, die Ehrfurcht vor Gott, durch welche alle unsere Handlungen einen gottesdienstlichen Charakter erhalten. Alsdann wird der Erfolg angedeutet, indem durch einen solchen Lebenswandel unser Seelenheil immerfort gefördert, und Verderben und Untergang von uns abgewendet werden. Zuletzt wird die Ausübung der Gebote ganz so, wie sie vorgeschrieben sind, als צדקה bezeichnet. Dies erklärt Maim. (Mor. Neb. III., 58), wenn wir um unser Seelenheil zu fördern mehr thun, als das strenge Recht von uns fordert, nämlich was die Tugend erheischt. Nach unserer Stelle, sowie nach 1 Mos. 15, 6, 5 Mos. 24, 13. bezeichnet es, was man sonst „religiöses Verdienst" nennt, wenn wir in Erhebung zu Gott, um des Dienstes vor Gott willen mehr thun, als in der gewöhnlichen Art des Menschen liegt. Von vielen Geboten, seien sie ethischer oder kultueller Natur, können die Individuen oft Grund und Wirkung nicht erkennen, würden sie also nach der Gewohnheit der Menschen nicht thun. Es wird demnach als „religiöses Verdienst" bezeichnet, wenn wir ein Gebot auch ohne jene Einsicht in vorgeschriebener Weise vollführen.

1. Wenn die Gottesverehrung in den Gefühlen der Ehrfurcht und Demuth, der Liebe und Dankbarkeit, der Freude und des Vertrauens vor Gott besteht, so muß natürlich jede Handlung, in welcher diese Gefühle zum Ausdruck und zur Bethätigung kommen, eine Handlung der Gottesverehrung, speziell eine gottesdienstliche sein. Wie wir insonders die Ehrfurcht vor Gott zur Nacheiferung und zum Gehorsam werden sahen, so schließt sich an die Liebe zu, die Freude an und das Vertrauen auf Gott unmittelbar der Gottesdienst als Ausdruck und Ausfluß jener an. Wir kommen hier aus dem Allgemeinsten zum Besonderen und Besondersten. Denn allerdings ist schon eine jede Handlung, die wir mit dem Gedanken an Gott, mit dem Aufblick zu ihm, mit der bewußten Absicht thun, hierin seinen Willen auszuführen, seinen Zwecken nachzukommen, seinem Gebote zu genügen, eine gottesdienstliche. Es kann dies auf dem ganzen Gebiete, auf welchem wir uns befinden, nicht verwundern. Die Fäden schlingen sich hier überall in einander; Gedanken und Gefühle sind hier durchaus nicht nach einem Schema gesondert; daher wird jede religiöse und sittliche That, die mit einem Herzen voll Ehrfurcht und Liebe geschieht, zugleich zu einer gottesdienstlichen. In engerem Sinne werden aber diesen Charakter alle

diejenigen unserer Werke und Thaten besitzen, welche das bestimmte Ziel vor sich tragen, zur Erhaltung, Befestigung und Verbreitung der wahren Lehre Gottes, sowie der Liebe und Gerechtigkeit unter den Menschen zu dienen, und damit die Anerkennung, Anbetung und Verherrlichung Gottes, sowie die Herrschaft des Friedens auf Erden zu fördern. Wie dies in der Sendung des gesammten Israels liegt, so ist es auch die Aufgabe jedes einzelnen Israeliten. Vor Allem wird daher das offenmüthige Bekenntniß seiner Religion, die Vermeidung jeder Art von Verleugnung, sowie die energische Abwehr jeder Verläumdung und Begeiferung seiner Religion, die Pflicht des Israeliten sein. Der Jude soll sich weder zudringlich noch herausfordernd benehmen; er soll den Kampf mit Andersgläubigen nicht geradezu suchen, oder sich in einen öffentlichen Streit unnöthiger Weise einmischen; denn dies führt eher zur Verdunkelung und Beeinträchtigung des göttlichen Namens durch die Wirkung von Haß und Leidenschaft. Aber er soll sich auch nicht feiger Weise verbergen, er soll nicht scheu entfliehen oder gar kriechend verleugnen, sondern überall offen seinen Glauben bekennen, besonnen verkünden und muthig vertheidigen.

„Von deinen Zeugnissen will ich laut reden; Königen gegenüber, und mich nicht scheuen." (Ps. 119. 46.)

„Und er sprach zu ihnen: Ein Ibri bin ich, und den Ewigen, den Gott des Himmels, fürchte ich, der das Meer und Trockene geschaffen." (Jon. 1, 9.)

Wie wir in der Einleitung ausführlich erkannt haben, wurden die Lehre und das Gesetz Israel übergeben, um diese zuerst in seinem eigenen Schooße fest wurzeln zu lassen, dann sie alle Zeiten hindurch zu haben, zu bewahren und zu bezeugen, bis die übrige Menschheit zunächst zur Annahme eines Theiles, alsdann im weiten Laufe der Entwickelung zur Annahme ihres ganzen Inhalts herangereift wäre. Ja, zu diesem Zwecke wurden anderthalb Jahrtausende später die Juden aus ihrem Vaterlande unter alle Nationen der Erde geschleudert, um inmitten derselben als die lebendigen Träger und Zeugen der ganzen Wahrheit und des ganzen Rechts zu wirken. Gerade von diesem Gesichtspunkte aus

mußte es weder dem Geiste noch dem Zwecke des Judenthums wichtig erscheinen, einzelne Personen aus anderen Völkern und Bekenntnissen zum Judenthume in dessen spezieller und konkreter Gestalt herüber zu führen. Die Ziele Israels gingen auf das Große und Ganze, hatten die Verkündigung der Wahrheit und des Rechts für die ganze Menschheit zum Inhalte, aber es erkannte keine Ausschließung aus der Gnade und Barmherzigkeit Gottes um des Glaubens willen an, es schrieb den Gerechten aller Völker auch bei dem Beharren in ihrer Religion die Seligkeit zu, und so konnte ihm niemals an der Gewinnung einzelner Neophyten gelegen sein. Die Proselytenmacherei war daher zu keiner Zeit Sache des Judenthums. Zwar gestattete schon das mosaische Gesetz Jedwedem den Eintritt in die „Gemeinde des Ewigen" (5 Mos. 23, 2.), und somit stand es auch allen, von Israel nicht Abstammenden zu allen Zeiten frei, sich zum Judenthume zu bekennen, wie dies denn auch in gewissen Perioden, z. B. in Rom zur Zeit des Heidenthums, so zahlreich geschah, daß römische Schriftsteller sich heftig dagegen aussprachen [1]), aber es war niemals das Geschäft der jüdischen Lehrer, zum Uebertritt zu bewegen, es mußte jeder äußere Impuls zum Uebertritt gänzlich fehlen, wenn dieser gestattet werden sollte, und bei der eigenthümlichen Stellung der Juden unter den Völkern erklärte der Talmud jeden Proselyten sogar für eine „Last." Nicht Mangel also an Menschenliebe und an Eifer für die Wahrheit verursachten den Wegfall der Bekehrungslust, sondern die Richtung, Wahrheit und Recht nicht zum bevorzugten Eigenthume Einzelner, sondern zum Besitze der ganzen Menschheit gemacht zu sehen, die Ueberzeugung, daß dies nicht durch den Uebertritt Einzelner, sondern durch die Verkündigung an die ganze Menschheit

---

[1]) Zu Schelomoh's Zeit befanden sich 153,600 Fremde im heiligen Lande (2 Chron. 2, 16.), und Jecheskel befiehlt, den Fremden Eigenthum an Grund und Boden zu geben (47, 22. 23.). Juvenal geißelt in seinen Satyren die dem Judenthum zugeneigten Römer in beißender Weise. Domitian übte Bedrückung und Gewaltthätigkeit schonungslosester Art gegen jüdische Proselyten. Schon die christlich gewordenen römischen und griechischen Kaiser, noch mehr während der ersten Zeit des Mittelalters erließen die Concilien, Päpste und viele Bischöfe die strengsten Gesetze gegen den Uebertritt zum Judenthum, wobei sie häufig auf vielfach vorkommende Fälle der Art hinweisen.

und durch die allmälige Heranreifung dieser geschehen werde, und daß es vielmehr die Bestimmung der zum israelitischen Bekenntniß Gehörigen sei, einen konzentrirten Mittel-, Schwer- und Hebelpunkt dafür zu bilden. So wenig daher die Israeliten das Eroberungsschwert zur Verbreitung ihres Glaubens jemals ziehen durften, so wenig sollten sie auch Drohungen, Belohnungen und selbst Ueberredungskünste anwenden, um den Uebertritt zu ihrer Religion zu erwirken, sondern Wahrheit und Recht, unumwunden immer wiederholt, sollten durch sich selbst die Welt überwinden. Wie aber die Israeliten noch bis auf den heutigen Tag die Vertretung des absoluten Monotheismus und aller der Lehr- und Grundsätze, welche in der Offenbarung an Israel mit jenem verkündet wurden, also der Gottebenbildlichkeit des Menschengeistes, der Unmittelbarkeit Gottes zum Menschen, der Heiligung, der Nächstenliebe und der Rechtsgleichheit aller Menschen übernommen haben, so sind sie auch die Träger der Glaubens- und Gewissensfreiheit in deren langem Kampfe mit Fanatismus und Intoleranz, in welchem sie stets Prüfstein und Opfer gewesen, Träger der werkthätigen Liebe, deren erste Verkünder und Förderer sie waren, so daß ihrem Berufe und ihrer Stellung in der Völkergeschichte nach das Reich des allgemeinen Friedens zu repräsentiren und dessen Herstellung anzubahnen sie vorzugsweise bestimmt erscheinen. —

„Siehe, mein Knecht, den ich stütze, mein Erkorener, an dem Gefallen meine Seele hat: meinen Geist legt' ich auf ihn, das Recht soll er den Völkern bringen. Nicht schreiet er, nicht ruft er laut, läßt draußen seine Stimme nicht vernehmen. Geknicktes Rohr zerbricht er nicht, glimmenden Docht verlöscht er nicht: mit Wahrheit soll das Recht er bringen. Nicht müde wird er, nicht entrüstet, bis daß auf Erden er das Recht gegründet, und seiner Lehre die Länder harren." (Jes. 44, 1—4.)

Daß unter „Knecht Gottes" durchaus Niemand anders als das Volk Israel zu verstehen sei, haben wir in dem Kommentar zu dieser Stelle (s. unser Bibelw. Th. II. S. 849.) erwiesen. Mit trefflich zeichnenden Worten wird nun sowohl die Bestimmung Israels, den Völkern die Wahr-

heit und das Recht zu lehren, als auch die Art und Weise geschildert, auf welche dies geschehen soll, nicht durch Lärmen und Geschrei, nicht durch Gewalt und Unterdrückung, sondern durch die Kraft der Wahrheit und des Rechts allein, die von jenem unermüdlich gelehrt und bezeugt werden, und deren Sieg in der Entwickelung der Völker langsam, aber sicher ist.

Wenn der Fremdling (גר) vollständig in die israelitische Religion („Bund Gottes") eintreten wollte, so war es Bedingung, daß er mit allen Männlichen seiner Familie sich der Beschneidung unterzog (2 Mos. 12, 48.), dann hatte er die Pflichten und Rechte eines „Eingeborenen", wie bei einzelnen Vorkommnissen in der Thorah häufig noch besonders hervorgehoben wird. — Die Tradition arbeitete das Gesetz der Aufnahme von Proselyten sorgfältig durch (S. Jor. Deah §§ 268—270). Die Hauptvorschriften ziehen wir folgendermaßen zusammen: 1) es darf kein äußerliches Motiv zum Uebertritt bekannt sein, wie, Geld zu empfangen, eine Heirath einzugehen (hinsichtlich des letztern Motiv's ist man in neuerer Zeit nachsichtig geworden); 2) Der sich zum Uebertritt Meldende muß nachdrücklich abgemahnt werden, wie durch die Vorstellung von der gedrückten und schmachvollen Lage der Juden, von der Schwere der zu übernehmenden Ver- und Gebote, und der Bestrafung ihrer Uebertretung, doch sollen ihm auch die Vorzüge und Belohnungen des frommen Israeliten nicht verschwiegen werden; 3) Er muß genau mit der Lehre und dem Gesetze bekannt gemacht werden, und zwar in allmäligen Stufengange; 4) ist es ein männlicher Proselyt, so muß er beschnitten werden; und 5) Proselyt und Proselytin müssen in dem gesetzmäßigen Bade untertauchen.

2. Um nun sowohl der Religion als Gemeinsamkeit eine bestimmte konkrete Erscheinung und einen Verband aller ihrer einzelnen Bekenner zu verschaffen, als auch jedem Einzelnen die Gottesverehrung in thatsächlicher Weise zu formuliren, ihn zu ihr hinzuleiten, und in ihr zu befestigen, seine Verbindung mit Gott zu erhalten und zu stärken, ist ein bestimmter Gottesdienst oder Kultus eingerichtet und nach allen seinen Theilen und Aufgaben geordnet. Dieser besteht hiernach einentheils im öffentlichen Gottesdienste, andererseits im häuslichen und persönlichen Gottesdienste. Wie der jüdische Kultus von seinem ersten Beginne an durch alle seine bisherigen Phasen hindurch bis auf den heutigen Tag sich gestaltete und umgestaltete, werden wir in der umfänglichen Beilage zu dieser Abtheilung: „Die Geschichte und Darstellung des jüdischen Kultus" ausführlich behandeln. — Wie uns die heilige Schrift mittheilt, entstand der Kultus mit den

ersten Regungen des gewerblichen und gesellschaftlichen Lebens, und so hat man auch kaum einen Volksstamm, selbst auf der untersten Stufe der Entwickelung gefunden, der nicht einen irgendwie gearteten Kultus der Gottheit schon besessen hätte, und es überrascht, sogar bisweilen bei den noch naivsten Völkern schon einen weithin durchgearbeiteten Kultus zu finden. Aber in tiefsinniger Weise deutet die heilige Schrift an, daß bereits mit den ersten Anfängen des Kultus auch der Kampf zwischen dem, von reinen Gefühlen der Andacht durchdrungenen, aus der Ehrfurcht und Dankbarkeit entspringenden und dem, aus ganz äußerlichen Momenten, z. B. der Eitelkeit fließenden und zu bloßem Formenwesen entartendem Gottesdienste anhob, und wie aus dem gemißbrauchten Kultus der Bruderkampf der Menschen erst recht hervorging. Dies lehrt sie uns in der Geschichte Kajins und Hebels (1 Mos. 4, 3—5.). Im Verlaufe wird nun ein ziemlich weitläufiger Kultus in der heiligen Schrift verordnet, im Gegensatze aber von Propheten, Psalmisten u. s. f. gegen das bloße kultuelle Formenwesen, gegen die verbrecherische Heuchelei, welche Bosheit und Laster durch strenge Uebung gottesdienstlicher Formen decken und den Schein und das Verdienst der Gottesfurcht aus dieser ziehen will, protestirt und diese als Misbrauch der Religion und als Schmähung Gottes gebrandmarkt, und zwar so sehr, daß Jirmejah selbst die Verpflichtung zum Opferdienste zu verneinen scheint (7, 21 ff.), jedenfalls sie als untergeordnet der reinen Anbetung Gottes und der Befolgung seines Willens erklärt (vgl. Th. I., S. 158). In gleicher Weise verwirft schon Jeschajah das „Nahen mit den Lippen", während „das Herz fern ist", (Jes. 29, 13. 14.), also das leere und viele Gebetsprechen, wovor auch Koheleth warnt (5, 1.). Allerdings darf man hierin nicht zu weit gehen, denn das wahrhaft kindliche Gemüth findet in der Mehrung der Gebete und Ceremonien eine tiefe Befriedigung, eine Nahrung und Bethätigung seiner Gottesfurcht, die es mit Erhebung und Heiligung durchdringt, selbst wo ihm das Verständniß des frommen Gebrauches und der Sinn des vorgeschriebenen Gebetes abgeht; und da im Gegentheil nur wenige Menschen befähigt sind, sich dauernd auf der Höhe der Erkenntnisse und der erhabeneren Gefühlsbewegungen zu erhalten,

auch ohne daß sie durch äußere, immer wiederholte Impulse vermittelst der religiösen Uebung wieder dahin erhoben werden, so geschieht es nur zu leicht, daß mit der Vernachlässigung der gottesdienstlichen Formen der Menge der Menschen auch die innere Religiosität verloren geht. Es ist leicht, gegen die kultuellen Formen zu eifern, wenn sie ohne Herz und Sinn geübt würden, und ein sehr ausgedehntes religiöses Formwesen als zur Verdumpfung führend und zur Heuchelei veranlassend zu erklären; aber sehr schwer ist es, der Mehrzahl der Menschen den Verlust an religiösen Gefühlen, der durch die Beseitigung der gottesdienstlichen Formen herbeigeführt wird, zu ersetzen. Die Propheten und Psalmisten ermahnen daher bei all' ihrer Verurtheilung der Heuchelei und der herzlosen Uebung dennoch immer wieder zu Opfer, Gesang und Gebet, durch welche wir, „wenn sie in Wahrheit geschehen, uns Gott nähern". Hierdurch ist uns der rechte Weg vorgezeichnet: Ueberladung der gottesdienstlichen Formen und Gebräuche zu vermeiden, Heuchelei und leere Formübung zu verurtheilen, in uns und Anderen die religiöse Weihe zu entzünden und diese durch die kon-kreten kultuellen Gebote, Gebräuche, Gebete und Ceremonien zum Ausdruck zu bringen, zu bethätigen und zu stärken, und hierdurch unser eigenes Seelenheil anzustreben und der israelitischen Gemeinsamkeit ein lebendiges Glied zu sein. —

Aus diesen Gesichtspunkten gehört der Gottesdienst, im weiteren wie im engeren Sinne, zu den höchsten Attributen und Thätigkeiten des Menschen. Er ist es, der das höhere Verhältniß des Menschen ausprägt, und seine Erhebung über die materiellen Beziehungen in das rein Geistige, Uebersinnliche enthält. In ihm bringt der Mensch seine Freiheit zur vollsten Bethätigung, indem er sich frei macht von allen materiellen Bedürfnissen und Genüssen und diese seinem höheren Wollen und Streben unterordnet. Der wahrhaftige Gottesdienst ist für den Menschen gleichsam die aufrechte Stellung und der aufrechte Gang des Geistes, daß er, auf der Erde stehend, den Blick aber in den Himmel gerichtet, die in ihm vorhandene Verbindung der irdischen und himmlischen Natur verwirklicht. Es ist daher eine arge Täuschung, wenn man in dem Worte „dienen" eine Beschränkung der Freiheit, eine Herabsetzung

der menschlichen Würde finden wollte, während der Gottesdienst den Menschen von seinen materiellen Verhältnissen frei macht und darüber hinaushebt. Erkennen wir vielmehr in ihm die Thatsache unserer höheren Bestimmung, unserer unmittelbaren Verbindung mit Gott, also mit dem Höchsten, Vollkommensten, Heiligsten an, daß unser Herz voll Dankes wird dafür, daß wir anzubeten, zu lobpreisen, zu bitten und zu danken vermögen, zu unserer eigenen Verherrlichung Dem zu dienen, der alles Daseins Urquell, Schöpfer und Vater ist!

עבד ה׳ ist der Ehrenname, mit welchem zuerst Abraham (1 Mos. 26, 24), dann, und zwar durch die ganze heilige Schrift vorzugsweise, Moscheh, ferner auch Jehoschuah nach seinem Tode (Jeh. 24, 29.), sowie David und einige Propheten, endlich kollektiv ganz Israel (im zweiten Theile Jeschajah's) benannt werden. Es ist damit sowohl die höhere Berufung, den religiösen Zwecken in der Menschheit nachdrücklich zu dienen, als auch die Hingebung an den Willen Gottes behufs dieser erhabensten Zwecke ausgesprochen.

Beilagen

zur zweiten Abtheilung.

Beilage I.

(Zu § 3. S. 8.)

Die göttliche Fügung in der Natur.

Der alte griechische Philosoph Empedokles behauptete: Alles in der Welt sei geworden und werde durch Zufall; die natürlichen Dinge seien durch Zufall oft anders geworden, bis sie zufällig so wurden, wie sie bestehen können; es habe erst Menschen mit zwei Köpfen, drei Füßen und dgl. gegeben, bis endlich zufällig solche wurden, wie sie jetzt sind und bleiben. Jedermann hat diese Lehre verlacht, Niemand sich die Mühe genommen, sie zu widerlegen.

Ist aber nicht die entgegengesetzte Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit, daß Alles unbedingt nach der in ihm liegenden Nothwendigkeit wird, ebenso lächerlich; ... Ich stehe hier auf einem der höchsten Gipfel des schönsten Gebirgszuges; eine große Mannichfaltigkeit von Bergkuppen überschaue ich, ihre Anmuth reizt, ihre Menge erstaunt die Seele; nach den verschiedensten Richtungen streifen die Bergzüge; dazwischen die mannichfaltigsten Vertiefungen, breite und schmale Thäler, Risse, Schluchten; dort treffen sie zusammen, und die Vorposten von drei, vier Bergwänden berühren sich fast nachbarlich; welche Windungen, Winkel, Ecken ... sie alle überragt dann der hochrückige Brocken mit seinen glänzenden Schneefeldern noch jetzt im Juni ... wie kann hier eine unbedingte Nothwendigkeit gewaltet haben, um einen solchen Wirrwarr an Form und Stoff hervorzubringen? .. Ein Stein wird von dem Haupte eines Felsen losgetrennt, theils durch sein eigenes Gewicht,

theils durch aufthauendes Eis, er stürzt nieder, dies ist sein Gesetz, also nothwendig; daß er, wenn er auf Widerstand trifft, den er nicht überwinden kann, liegen bleibt, ist auch sein Gesetz, also nothwendig; daß er aber nun wirklich auf solchen Widerstand in einer wenig schiefen Fläche trifft, das ist keine Nothwendigkeit, sondern „Fügung" (Ihr sagt „Zufall!"), und Alles, was sich hieran knüpft, geschieht zwar einzeln nach Gesetzen, also nothwendig, aber im Zusammenhang nur durch die „Fügung." Es reißen sich andere Steine los und bleiben an diesem ersten liegen, so daß sich ein Haufe bildet; durch einen dadurch entstandenen Riß kommt eine Quelle zu Tage, sie trifft auf jenen Felshaufen, unterwühlt dessen Grund, und eines Tages stürzt der ganze Felshaufen die Fläche hinunter in das Thal und begräbt Alles, was er auf dem Wege findet, Menschen, Thiere, Häuser; oder füllt auch das Thal an dieser Stelle, der Weg des Flusses ist versperrt, das Wasser staut sich, trifft auf eine niedere Höhe und überschwemmt das nahe liegende Land, wühlt sich ein anderes Bett mit ganz anderem Laufe .... Nun, Gestein und Wasser stürzen und wirken einzeln lediglich nach ihrem Gesetze, also nothwendig; aber das Zusammentreffen in den Ursachen dieser Wirkungen ist lediglich „Fügung", durchaus nicht nothwendig, es könnte anders, es könnte tausendmal anders sein. Der Spielraum dieser „Fügung" ist aber unendlich groß; die ganze Oberfläche der Erde erscheint als Wirkung solcher Fügungsursachen; ja, wir erkennen alsbald: daß, wo bestimmte Gesetze in unbedingter Nothwendigkeit walten, Alles völlig gleichmäßig vor sich gehen muß, daß aber überall, wo Unregelmäßigkeit und Ungleichförmigkeit vorhanden, Fügungsursachen thätig gewesen sein müssen. Sobald ein Krystall eine unregelmäßige Gestalt zeigt, ist die Abweichung zwar nach Naturgesetzen, aber durch die Einwirkung von anderen Fügungsursachen geschehen, z. B. einer Ursache schnellerer Abkühlung an dieser Stelle. Die Bahn der Kometen läßt sich nie ganz genau berechnen, weil sie durch die größere Nähe eines bedeutenden Planeten, in die sie gerade gerathen, von der eigentlichen Bahn etwas abgezogen werden, woran sich nun eine ganze Reihe zukünftiger Abweichungen knüpft, und

diese müssen auf die allmälige Verdichtung dieses Gaskörpers, denn das ist der Komet, also auf die Stoffmasse und Gestalt dieser zukünftigen Erde einen großen Einfluß üben. Man denke also, was Alles aus dieser einen Fügung, daß der Zeit nach der Komet in größerer Nähe bei einem gerade in diesem Theile seiner Bahn sich befindenden Planeten vorüberging, unabsehbar erfließt. Mit vollem Rechte müssen wir daher, was wir von der Oberfläche der Erde sagten, auch auf unser ganzes Sonnensystem anwenden. Alles läuft und geschieht in ihm nach dem Naturgesetz, also nothwendig; daß aber die Beschaffenheit der Sonne diese und keine andere ist, ging aus dem Zusammentreffen vieler Umstände hervor, welche an sich durchaus nicht nothwendig waren, sondern auch ganz anders hätten sein können.

Glücklicherweise haben wir für alles dieses einen bestimmten Anhaltpunkt. Man hat sich im Alterthum viel über die Ewigkeit der „Welt", wie sie ist, gestritten. Wir streiten darüber nicht mehr. Die „Welt" ist in beständiger Veränderung im Kleinen und Großen begriffen; es werden und vergehen immerfort Weltkörper; nichts Geschaffenes ist dauernd. Für unsere Erde giebt es hierfür besondere Data. Jedermann weiß, daß sowohl aus der Pflanzen- wie aus der Thierwelt Reste früherer Zeiten in großer Masse vorhanden sind. Obgleich die früheren Pflanzen und Thiere den jetzigen ähnlich (analog) waren, dasselbe Prinzip der Organisation damals wie jetzt vorwaltete, so sind sie doch an Massen und Gestalt ungeheuer verschieden, an Gestalt ganz anders. Die vorfluthlichen Thiere und Pflanzen haben Größenverhältnisse, welche jetzt gar nicht mehr existiren könnten, ohne die ganze Oekonomie der Erde zu gefährden; unsere Elephanten waren damals Schooßhündchen, unsere Cedern Grashalme. Da wir aber diese Thierreste noch jetzt in Menge haben, solche sogar mit Weichtheilen aus dem gefrorenen Boden Sibiriens zu Tage kommen, und die Pflanzenwelt jener Zeiten versteint im Schooße der Erde ruht; so ist nicht an einen allmäligen Uebergang von damals zu jetzt zu denken — sondern die damalige nahm ein plötzliches Ende, und die jetzige entstand. Es fand also nothwendig ein Schöpfungsakt der jetzigen Pflanzen- und Thierwelt statt. Wir haben hier keine Schöpfung nach Belieben

ad infinitum zurück zu datiren, sondern ein ganz bestimmtes Datum einer Schöpfung, wobei es natürlich auf die Jahreszahl und die Zahl der Jahre nicht ankommt. Nun — wer will diese neue, jetzige Pflanzen- und Thierwelt als eine Schöpfung der unbedingten Nothwendigkeit ausgeben? ... Hier im Sande kriechen zu meinen Füßen ein Käfer mit braunen Flügeldecken und Schilden, ein Käfer mit goldgrünen, und daneben einer mit ganz schwarzen ... natürlich alle drei mit noch vielen anderen Verschiedenheiten. Es konnte bei der Schöpfung der drei Käfer keine unbedingte „Nothwendigkeit" sie so und nicht anders schaffen, sondern es war eine „Fügung", daß die Säfte in dem einen Käfer sich so mischten, daß die braune, in dem andern die goldgrüne, in dem dritten die schwarze Farbe sichtbar ward; das Naturgesetz, also Nothwendige, liegt nur darin, daß eine gewisse Mischung auch eine gewisse Farbe hervorbringt. Kein komplizirter Mechanismus kann durch bloße Nothwendigkeit zusammen geeignet sein, gerade weil er zuletzt doch nur aus denselben Grundstoffen besteht, wie die nur formell aneinander lagernden Theile des Anorganischen — sondern hier sind dieselben Grundstoffe so zusammen gefügt, daß sie ineinandergreifende Organe, befähigt zu höheren Lebensprozessen, werden.

Ueberhaupt ist es falsch, sich einzubilden, die Welt könnte nicht anders sein, als sie ist, als wir sie wahrnehmen. Wir können sie uns ganz anders denken, wir können sie uns viel einfacher, viel regelmäßiger denken. Dieser unendlich mannichfaltige Organismus unseres Sonnensystems, wo die verschiedenartigsten Bahnen bis zu den extravaganten der Kometen, die verschiedenartigsten Stoffvertheilungen, Größen, Dichtigkeiten, und hieraus wieder die unabsehbar verschiedenartigen Schöpfungsverhältnisse stattfinden — er könnte nach regelmäßigen, einförmigen, symmetrischen Verhältnissen angelegt sein. Das warum es nicht so ist, können wir uns leicht erklären: von der Mannichfaltigkeit der Weltkörper und ihrer Verhältnisse hängt die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe ab, und Mannichfaltigkeit ist ein unendlich höherer Grad als Einförmigkeit. Genug, daß die Beschaffenheit der Welt und der Geschöpfe ganz anders möglich war, daß selbst wir Menschen mit unserer beschränkten Erfahrung und unserer an diese Erfahrung gebundenen Phantasie uns

jene mannichfach anders denken und konstruiren können, so daß hieraus hervorgeht: daß die Welt nicht durch eine unbedingte Nothwendigkeit, sondern da sie zugleich überall Zweck und Einheit ausweiset, nach freier Wahl und Bestimmung eines überlegenden, schaffenden Wesens wurde und ist. Es giebt nur drei Fälle: entweder Zufälligkeit, oder Nothwendigkeit, oder freie Wahl und Bestimmung eines überlegenden Wesens. Da nun die Welt weder durch die erste werden konnte, noch durch die zweite thatsächlich geworden, ist nur der dritte Fall möglich und wirklich. . . .

Wenn dir dies einmal nicht genügend einleuchten solle, Bewohner der weiten Ebene, die sich in unübersehbarer Ferne dahin erstreckt, so zieh' in die Berge hinein, und sieh' dir dort die bunte Welt der Formen und Stoffe an, welche das Gesetz der Civilisation nicht zu gleichmäßigen, einförmigen, mathematischen Figuren zerschneiden konnte. . . .

Beilage II.

(Zu § 7. 9. S. 35. 44.)

Skizzen über Atheismus, Pantheismus, Dogmatismus und Deismus.

I.

Wir haben über den Atheismus lange nichts so Treffendes gefunden, als in einem Berichte über den Nordamerikaner Parker in der A. A. Z., welchem wir daher an der Spitze der Reihe von Skizzen, die wir über die obigen Rubriken geben werden, folgende Stellen entnehmen.

„Es giebt gegenwärtig", sagt Parker, „manche Philosophen, und zwar ganz ausgezeichnete Männer, die sich selbst in bestimmten Worten Atheisten nennen, und die Wahrheit irgend einer nur möglichen Vorstellung von Gott leugnen. Sie sagen, der Gottesbegriff sei nur ein Einfall der Menschen, und Gott sei nicht eine Thatsache des Weltalls. Der Mensch habe eine Vorstellung von Gott wie von einem Geist oder von einem Teufel; aber es sei eine reine Grille, Etwas, was er aus seinem Gehirn herausgesponnen, und es sei Nichts in der Welt, was derselben entspricht. Diese Männer wollen Andere nicht kränken. Sie tragen ihre Lehren mit der Ruhe und Bestimmtheit der Philosophie vor und stellen den Atheismus als ihre Weltanschauung auf. Es ist eine Schlußfolgerung, zu der sie mit Ueberlegung gekommen sind; sie schämen sich derselben nicht, sie verbergen sie nicht; sie prahlen nicht damit. Ich thue diesen

Männern kein Unrecht, wenn ich ihnen diesen Namen gebe, denn sie nehmen den Titel Atheisten für sich in Anspruch, und lehren offenkundig den Atheismus. Es sind nicht immer bigotte, sondern philosophische Atheisten. Manche von ihnen sind Männer von hohen Fähigkeiten, Männer von sehr großer geistiger Bildung; sie scheinen wahrheitsliebend und aufrichtig, gewissenhaft, gerecht, menschenfreundlich und bescheiden zu sein; es sind Männer, die ihrer Natur, und zwar ihrer ganzen Natur treu zu sein streben. Ich kenne Einige derselben; sie stehen gewöhnlich auf Seiten des Menschen im Gegensatz zu den Feinden des Menschen; auf Seiten des Volks im Gegensatz zu seinen Tyrannen; sie stehen, oder meinen es wenigstens, auf Seiten der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe. Ich werde keinen Stein auf diese Männer werfen; ich werde keine Schmähungen gegen sie ausstoßen; sie werden geschmäht genug, ohne daß ich dazu zu thun brauche. Ich fühle große Liebe und sehr großes Mitleid für sie, wofür sie mir nicht danken werden, wie ich glaube. Einige derselben kenne ich persönlich, Andere ihrem Rufe nach, Einzelne aus ihren Schriften. Ich bin der Ansicht, daß sie in ihrem sittlichen und religiösen Wachsthum über sehr vielen Männern stehen, die immer zu Gott sagen: „Ich gehe, Herr“, und doch nicht vom Fleck kommen. Es sind Männer, die selbst Opfer gebracht haben, um sich treu zu sein; und ohne es zu zu wissen, haben sie viel praktische Religiosität, sowohl in der subjektiven Form der Frömmigkeit, als in der objektiven Form persönlicher und socialer Sittlichkeit.“ Man sieht, die Atheisten dürfen sich ihm gegenüber nicht über Härte, Verketzerungssucht, persönliche Verfolgungssucht 2c. beschweren. Er bringt keine unehrlichen Waffen gegen sie in Anwendung, aber er windet hiermit zugleich auch ihnen derartige Waffen aus der Hand; sie werden sich seinen Angriffen gegenüber nicht mit dem Nimbus unschuldig Verfolgter umgeben dürfen. Eher werden sie in die eigenthümliche Lage kommen, sich gegen seine Gerechtigkeit zu wehren. Denn er ist in der That gerechter gegen sie, als sie gegen sich selbst sind. Er erklärt ausdrücklich: er glaube nicht, daß solche Männer wirkliche Atheisten seien, obschon sie sich selbst dafür halten. Wenn Thoren sprechen, es sei kein Gott, so müsse man glauben, daß sie auch so denken;

wenn aber ein Philosoph dasselbe sage, so sei anzunehmen, daß er es nicht wirklich denke, sondern nur denke, daß er es denke. Ein philosophischer und konsequenter Atheist sei nach seiner Ansicht eine eben so große Unmöglichkeit, als ein Mathematiker, der nicht Zwei zählen könne, oder als ein rundes Viereck, oder als ein dreieckiger Kreis.

Parker betrachtet also den philosophischen Atheismus von vorn herein als einen unhaltbaren Irrthum, als eine Selbsttäuschung. Indem er die Bekenner desselben gegen ihr eigenes Bekenntniß vertheidigt, erklärt er den Inhalt ihres Bekenntnisses für einen Unsinn, für ein Hirngespinnst. Was sie vom Gottesbegriff behaupten, behauptet er von ihrer Gottesleugnung. Der angebliche Atheismus ist für Parker theils ein blos formeller, theils ein wesentlicher. Sage Jemand, es sei kein Gott, betrachte aber als die Gesammtsumme alles Seins die Natur, erkenne diese als mächtig, weise und gut, als die Urquelle ihrer selbst und aller Ordnung und Schönheit, aller Harmonie und Zweckmäßigkeit in ihr, so sei die Verneinung Gottes nur eine formelle, keine wesentliche. Alle Eigenschaften Gottes würden zugestanden, nur der Träger derselben nicht Gott, sondern Natur genannt. Das sei ein bloßer Namenwechsel, und ein solcher sei es auch blos, wenn Jemand den Inbegriff der göttlichen Eigenschaften Himmel, Weltall, Materie, Geist, Allah, natura naturans, oder sonst wie nenne. Er könne eine solche Konfusion der Begriffe nicht billigen, denn es sei nothwendig, jedes Ding beim rechten Namen zu nennen; gleichwohl stehe er davon ab, mit Gottesleugnern dieser Art wegen des bloßen Namens zu streiten. Seine Polemik richtet sich daher nur gegen den wesentlichen Atheismus. Als solcher gilt ihm die Verleugnung irgend eines Gottes, eine Verleugnung des dem Gottesbegriff Entsprechenden, wie dasselbe auch immer heißen möge, eine Verneinung der Wahrheit aller möglichen Ideen von Gott. Auch dieser wesentliche Atheismus gilt ihm als ein Widerspruch in sich, als keiner konsequenten Ausbildung fähig. Derselbe leugne, daß es überhaupt ein Wesen gebe, welches die Ursache und Vorsehung der Welt sei, und mit Absicht die Ordnung, die Schönheit und die Harmonie derselben mit ihren regelmäßigen Thätigkeitsformen hervorbringe. Wolle

aber derselbe konsequent sein, so müsse er noch einen Schritt weiter gehen und leugnen, daß es überhaupt ein Gesetz, eine Ordnung, eine Harmonie und regelmäßige Thätigkeitsform in der Welt gebe. Wer diese Konsequenzen nicht ziehe, sei kein wahrer, kein wirklicher Atheist; wer sie aber ziehe, für den gebe es kein Unendliches, sondern nur endliche Dinge; das Weltall, die sinnliche wie die geistige Welt, sei ihm nur ein endliches Ganzes, das aus endlichen Theilen bestehe; jeder einzelne Theil sei unvollkommen, das Ganze sei unvollständig; das Ganze wie jeder einzelne Theil sei ohne Zweck, ohne Plan, ohne einheitlichen Zusammenhang. Gegen diesen konsequent ausgebildeten Atheismus, dem die extremen Richtungen des modernen Materialismus am nächsten kommen, richtet der Autor seine Polemik, indem er ihn einerseits in seiner wissenschaftlichen Unhaltbarkeit und Trostlosigkeit, andererseits in seiner Verderblichkeit für die Moral nachweist.

Er zeichnet ihn zunächst von Seiten der Art und Weise, wie er die Sinnenwelt auffaßt. Der wirkliche Atheist, sagt er, muß erklären, daß die Materie von Ewigkeit vorhanden, aber ohne Gedanken, ohne Willen ist; er muß von sämmtlichen Daseinsformen behaupten, daß sie rein „zufällig", d. h. durch den zufälligen Zusammenstoß der Materie, die keinen Gedanken oder Willen hat, also ohne Plan, ohne Endzweck, ohne Vorsehung entstanden sind. Wie aber, fragt er nun weiter, entspricht dieser Vorstellung die wirkliche Welt? Sie stehe damit geradezu im Widerspruch. Blicken wir zunächst auf die Welt im Großen, namentlich auf das Sonnensystem, so finden wir hier umgekehrt die entschiedenste Ordnung, Planmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit. Die Gesetze, die hier herrschen, sind so bestimmt, daß „ein Astronom, der die Störungen eines entfernten Planeten untersucht, dessen Erscheinungen sich durch die Attraction der als vorhanden gekannten Körper nicht erklären lassen, auf das Vorhandensein eines andern Planeten schließt, der die unerklärlichen Erscheinungen veranlaßt. Ja, durch Berechnung bestimmt er seine Stelle und seine Größe, und schließt auf die Thatsache des neuen Planeten, der sich außerhalb des äußersten Ringes des Sonnensystems befindet; in einer bestimmten Stunde wendet er sein Teleskop der berechneten Stelle zu, und zum erstenmal zeigt sich der

Stern Leverriers dem Auge des selbstbewußten Menschen.“ [1]) Zu welcher Annahme ist nun der Atheist dem gegenüber genöthigt? Er muß behaupten, daß „diese Gesammtordnung des Sonnensystems durch einen zufälligen Zusammenstoß der Materie hervorgebracht wurde, und von keiner Weltseele, keinem Plan und keinem Endzweck im Weltall zeugt. Das ist thöricht. Man könnte eben so gut das thatsächlich vorhandene Gesetz des Sonnensystems oder das Vorhandensein der Sonne oder seiner selbst in Abrede stellen, als leugnen, daß die Thatsachen, die eine solche Ordnung bekunden, nicht von einem Geist Zeugniß ablegen, einen Plan verkünden, und einem im Voraus berechneten Zweck dienen.“ Ganz in derselben Lage befindet sich der Atheist allen übrigen gesetzmäßigen Naturerscheinungen, z. B. den Thätigkeitsäußerungen der Luft gegenüber, deren Zusammensetzung genau den Zwecken entspricht, denen wir sie dienen sehen; denn ändert man diese Zusammensetzung, so ändert man auch ihr Vermögen als Mittel der Ausdünstung, der Vegetation, der Reinigung, des Athemholens, der Verbindung durch Licht und Schall, und der Verbrennung. Der Atheist muß auch Dies, wie Alles, für einen bloßen Zufall, für die Folge eines zufälligen Zusammenstoßes der Materie erklären. „Wenn ich sagen wollte,“ fährt Parker fort, „daß dieser Vortrag durch den Zusammenstoß der Materie entstanden wäre, daß ich letzten Montag Tinte, Feder und Papier in einen Schreibtisch geschlossen, und heute den Vortrag gefunden hätte, der durch den zufälligen Zusammenstoß von Tinte, Feder und Papier entstanden wäre, so würde Jedermann denken, ich sei sehr thöricht. Und dennoch würde ich nicht eine so große Thorheit begehen, als wenn ich sagen wollte, die Zusammensetzung der Luft käme von dem zufälligen Zusammenstoß von Atomen her; denn es erfordert einen größern Geist, um die Luft zusammenzusetzen, welche in einen Fingerhut geht, als alle Vorträge und die ganze Literatur der Welt hervorzubringen. Wenn aber etwa der Atheist sagt, in der Materie befinde sich der denkende Geist, welcher die Planeten ordnet, ihre Entfernungen, ihre Umdrehungen, ihre

---

[1]) S. hierüber Ausführlicheres in unsern: „Reden wider den Unglauben.

beständigen Thätigkeitsformen regelt; und dieser denkende Geist in der Materie ordne auch die Elemente in der Luft, so daß sie alle die genannten Funktionen und noch viele andere verrichten — dann ist er seinem Atheismus untreu, denn er leugnet nicht mehr die Eigenschaften Gottes, sondern nennt sie nur mit anderm Namen." Nach dem Atheismus müßte die Welt ein bloßer Mischmasch von einzelnen Theilen ohne Zusammenhang sein. Ein solcher ist sie aber thatsächlich nicht. Mithin ist die ganze Welt und jeder Theil des Weltalls ein Beweis gegen den Atheismus als Weltanschauung.

Der Redner entwirft nun ein Bild davon, wie sich im Auge des Atheisten das menschliche Leben ausnehmen muß. Für ihn gebe es in der Welt keinen selbstbewußten Geist als Menschengeist, und der sei ziemlich klein und unklar. Der Mensch treibe in dem Weltall dahin, und wisse wenig von sich selbst, nicht, wohin er gekommen, noch wohin er fahre. Es gebe keinen Geist, keine Vorsehung, keine Macht, die es besser wisse; es gebe Nichts, was den Menschen leite, während er ziellos dahintreibe, Nichts, was die Welt lenke, indem sie sich in der kreisenden Zeit umherwälze. Das ganze Leben habe keinen Zweck. Man sei fröhlich, die Freude sei recht hübsch, aber sie führe zu Nichts. Man sei traurig und leide, das sei schlimm, aber es stehe mit keinem Plan in Verbindung, der zu etwas Weiterm führen solle. Wenn das Menschenthum aufhöre, und der Leib sich auflöse, so führe dies Alles zu nichts Besserem. Es diene Jemand der Menschheit, und ernte dafür im Leben nur Haß und Verachtung; dagegen sei keine Abhülfe im Tode. Aus dem lebendigen Menschen werde ein todter Leichnam — das sei Alles, was Jemand von seiner Tugend habe. Ein Anderer sei ein tapferer Mann, er gehe in die Schlacht, sterbe den Tod für das Vaterland. Damit sei es mit ihm vorbei. Er sei ein Haufen Staub, den bald anderer Staub bedecken werde, sein Heldenmuth sei dahin, sei Nichts. Zu derselben Zeit sei ein Dritter ein Feigling gewesen; als die Kriegstrompete erklang, sei er hinter den Ofen gekrochen. Nun Alles vorüber, komme er mit heiler Haut wieder hervor, schreite zufrieden und freudig über des Andern unbegrabene Gebeine, und sage: „Ein rechter Thor, sein Leben für

mich zu opfern und Nichts dafür zu haben!“ Und der Atheist sage, er habe Recht.

Nenne man dem Atheisten die Seele, so antworte er: „Sprich mir nicht von Deiner Seele! Ich habe den Menschen mit dem Secirmesser in der Hand und mit dem Mikroskop untersucht, und habe keine Seele gefunden. Der Mensch besteht aus Knochen, Blut, Eingeweiden und Gehirn. Der Geist ist Materie. Zweifelst du daran? Hier ist Arnold's vollständige Gehirnkarte: da ist keine Seele angegeben, nichts als Nerven!“

Nachdem der Redner dieses Bild in die einzelsten Züge mit den lebendigsten Farben in seiner ganzen Trostlosigkeit ausgemalt hat, wirft er die Frage auf: ob eine solche Weltanschauung befriedigen könne? Darin, daß sie dies nicht kann, sieht er den Hauptbeweis ihrer Unwahrheit, ihrer Unhaltbarkeit; eine anderweitige, in wissenschaftlicher Form geführte Widerlegung hält er hier nicht für nothwendig. Dagegen werden freilich die Materialisten verächtlich die Achsel zucken, und es nicht als einen Beweis gelten lassen. Aber gleichwohl werden sie die Wirkung einer solchen Beweisführung schwer empfinden; denn in der That ist nichts so geeignet, den Atheismus in seiner Nichtigkeit zum Bewußtsein zu bringen, als in ähnlicher Weise, wie es von Parker geschehen, einen Blick in seine innere Oede und Leere zu eröffnen. Es giebt für den Atheismus keinen gefährlichern Gegner als ihn selbst. Er ist die absolute Negation, die sich selbst negirt.

In nicht minder treffenden Zügen malt der Redner den praktischen Atheismus. Wie es theoretische, spekulative Atheisten giebt, die in ihrem praktischen Leben keine sind, die religiöser, sittlicher, gottgemäßer handeln, als sie es eigentlich ihren atheistischen Maximen nach müßten, so giebt es umgekehrt auch praktische Atheisten, welche sich zwar vielleicht nicht offen zur Theorie des Atheismus bekennen, aber wenn nicht durchaus, doch größtentheils so handeln, wie wenn sie Atheisten wären. Diese praktischen Atheisten gelten dem Redner als die verwerflichsten, als die gefährlichsten. Für sie wird die Gottesleugnung mit allen ihren Konsequenzen zum Grundsatz ihrer Handlungsweise. Der praktische Atheist muß nothwendiger Weise glauben, daß der Mensch keine natürliche und absolute

Verpflichtung hat, wahr zu denken, recht zu handeln, menschenfreundlich zu fühlen und heilig zu leben. Er muß in Abrede stellen, daß es eine solche Pflicht gegen Gott giebt, weil er das Dasein Gottes leugnet, oder weil er das Dasein der Eigenschaften Gottes leugnet; und er muß leugnen, daß er diese Verpflichtung gegen sich selbst hat; denn da der Mensch sein eigener Geist, seine eigene Ursache, seine eigene Vorsehung, sein eigener Gesetzgeber und Führer ist, so ist auch jede Neigung des Menschen gleichfalls ihre eigene Ursache, ihr eigener Geist, ihr eigener Gesetzgeber und Führer. Deswegen ist die Leidenschaft der Vernunft und dem Gewissen eben so wenig verantwortlich, als die Vernunft und das Gewissen der Leidenschaft verantwortlich sind. Die Theile sind dem Ganzen eben so wenig verantwortlich, als das ganze einem Theil. Der Mensch ist endlich, und es giebt kein höheres Wesen über dem Menschen; eben so giebt es kein höheres Gesetz, als die Laune irgend einer Leidenschaft oder irgend einer Berechnung. Der Mensch kann Alles wollen, was er will, und es wird sein Gesetz sein. Es giebt also für den praktischen Atheisten keine Rechtsidee, kein Sittengesetz, keine Religion, keine Ehrfurcht und keine Liebe. Er kennt nichts Höheres, als die Sinnenwelt, nichts Höheres, als die Befriedigung seiner Launen und Begierden. Die vollendete Selbstsucht ist sein Lebensprincip.

Nach dieser Schilderung des praktischen Atheismus in seinen allgemeinen Zügen zeichnet ihn der Redner, wie er sich in den verschiedenen Formen des persönlichen, häuslichen, gesellschaftlichen, nationalen und des allgemein menschlichen Lebens offenbart, und zeigt, daß die vollendete Selbstsucht, zum Prinzip erhoben, in allen Sphären nur zerstörend wirken könne. Er vergleicht dieselbe mit einer Kreuzspinne. „Die französischen Philosophen im letzten Jahrhundert", erzählt er, „dachten, daß die Spinne noch nicht ihre ganze Aufgabe erfüllt habe, sondern daß man sie zu Zwecken der Fabrikation und Manufaktur unter den Menschen brauchen könne. Sie dachten, sie können vom Mund der Spinne den Faden eines Gewebes gesponnen bekommen, der noch feiner wäre, als der des Seidenwurms. Die Spinne lebt nicht heerdenweise; die Philosophen sammelten eine zahllose Schaar der Insekten und schlossen

sie in einem Zimmer ein, und ließen sie anfangen zu weben, indem sie sie mit Fliegen und anderer Nahrung fütterten, wonach die Spinnen verlangten. Nach einigen Tagen war nur noch eine einzige Spinne übrig; sie kämpften mit einander, bis die Königsspinne die einzige übrige war, und die Selbstsucht sich aufgefressen hatte."

II.

Herr Parker hat es sich leicht gemacht, indem er seine Polemik nur gegen die beiden äußersten Extreme, den Atheismus und den Kirchenglauben, welchen letzteren er Dogmatismus nennt, richtet, was allerdings viel leichter ist, als dem Pantheismus und Deismus zu Leibe zu rücken, um so mehr, als sein Theismus doch nur ein Gemisch von Pantheismus und Deismus ist, so daß er seine eigenen besten Argumente hätte hingeben müssen, wenn er jene hätte bekämpfen wollen. Allerdings nennt er den Kirchenglauben mit nicht vollem Rechte Dogmatismus. Dieser Name gebührt eigentlich jeder Lehre, welche positive Sätze aufstellt, weshalb die alten Skeptiker alle philosophischen Schulen außer der ihrigen so benannten. Sie sahen nicht, daß sie selbst doch auch Dogmen aufstellten; denn indem sie dem menschlichen Geiste die Erkenntnißfähigkeit absprachen und die Wahrnehmungen der Sinne für Trug erklärten, hatten sie hiermit erst zu erweisende Lehrsätze aufgestellt. Konsequenter Weise mußten sie diese ihre eigenen Lehrsätze und ihre Beweisführung bezweifeln, und wenn sie den Satz aussprachen: „es ist nichts wahr", so durfte auch dieser Satz ihnen nicht als wahr gelten. Der Geist der Verneinung endet stets mit der Selbstvernichtung und der konsequente Skeptizismus kann nur in dem Aufhören alles Wahrnehmens und Denkens seinen Schluß finden. Doch kehren wir zu Parker zurück. Er will den Namen Dogmatismus auf die Lehre anwenden, welche eine vernunftgemäße Begründung und Beweisführung ihrer Sätze nicht gestatten will, deren Dogmen als Mysterien dem unbedingten Glauben übergeben werden, auf den Kirchenglauben. Man ersieht hieraus schon, daß die Polemik Parker's nicht gegen das Judenthum, sondern allein gegen das Christenthum gerichtet sein kann. Denn wenn auch das Judenthum seine bestimmten Dogmen wie jede positive Religion

und jede Philosophie hat, so gestattet es nicht nur, sondern verlangt auch eine vernunftgemäße Erkenntniß derselben; ja die heilige Schrift, indem sie Gott als den allweisen und allgütigen Schöpfer aller Dinge lehrt, fordert uns oft genug auf, diese Wesen zu „befragen", zu diesen Himmelskörpern aufzuschauen: „wer erkennet nicht an allen diesen, daß des Ewigen Hand sie geschaffen?" Mögen die Philosophen immerhin behaupten, daß es dem Menschen nicht möglich sei, eine vollkommene Beweisführung für diese Lehren zu Stande zu bringen, so geben sie doch Alle zu, daß diese Lehren der Vernunft nicht widersprechen, daß wir also eine vernünftige Begründung nicht abzuwehren und den unbedingten Glauben nicht zu Hülfe zu rufen haben. Die Lehre des Judenthums ist der aus der Offenbarung geflossene und durch die Geschichte getragene Deismus und hat demnach mit dem von Parker bekämpften Dogmatismus oder Kirchenglauben nichts zu thun. Wir heben dies um so mehr hervor, als die Redaktion der Augsb. Allg. Ztg. einen Theil der Parker'schen Polemik von der christlichen Kirchenlehre ab- und auf die Schultern des Judenthums wälzen will. Parker will nämlich durch die Dogmen der christlichen Kirche hindurch, wie durch die Erbsünde, die Mittlerschaft u. s. w. den Gott der Kirche als einen begrenzten, nicht unendlichen, als einen grausamen Gott nachweisen. Die Augsb. Allg. Ztg. bemerkt hierzu, daß Parker den Gott des alten Testaments mit dem des neuen konfundire. Es ist dies die alte Illusion, die so oft widerlegt, doch immer wieder vorgetragen wird, weil — sie eben so bequem ist. Aber sie ist unwahr durch und durch. Der Gott, der Israel als das höchste Gebot: „Liebe den Ewigen deinen Gott von deinem ganzen Herzen und von deiner ganzen Seele und von deinem ganzen Vermögen" auferlegte, wie sollte der ein grausamer, ein zorniger Gott sein? welcher Grausame kann und will geliebt sein? Eine Religion, die unter ihren Bekenntnißformeln als eine der ersten obenan stellt: „Der Ewige, der Ewige, gnädig und barmherzig, voll unendlicher Wahrheit und Liebe, der Missethat, Sünde und Schuld vergiebt u. s. w.", lehrt diese einen grausamen und begrenzten Gott? Eine Religion, welche auf der ersten Seite ihrer heiligen Schrift die Vollkommenheit der von Gott geschaffenen Welt ausspricht, muß

doch wohl einen vollkommenen Gott lehren, welche die Existenz des Bösen in der Welt Gottes vom objektiven Standpunkt aus leugnet, kann doch wohl in Gott selbst nichts Böses und Leidenschaftliches zugeben; eine Religion, welche die Versöhnung Gottes allein von der Reue des Menschen abhängig macht, welche jedem Sünder durch reuige Umkehr die Tilgung seiner Schuldhaftigkeit verheißt, welche allen Menschen durch einen gerechten Lebenswandel ihren „Antheil am ewigen Leben" zuspricht, und nicht Milliarden Menschenseelen von der Seligkeit ausschließt, weil sie gewisse Dogmen nicht annehmen, die sie entweder gar nicht kennen, oder sich von ihnen nicht überzeugen können — diese Religion sollte einen grausamen Gott lehren?... Fürwahr, es ist bei Erwägung alles Dessen oft sehr schwer, unsere Gegner nicht der absichtlichsten Herzenshärtigkeit zu beschuldigen, welche sie noch dazu so gern uns in die Schuhe schieben. Allein da halten sie sich gern an einzelne Phrasen, die bei Moscheh und den Propheten vorkommen, und welche die, die Sünder treffende Strafe in scharfen, sogar schroffen Worten ausdrücken. Allein es ist doch wohl ein ganz Anderes um die eigentlichen, konkret hingestellten und systematisch durchgeführten Lehren, die sich als die wirklichen Lehrsätze kund geben und welche alle Institutionen durchdringen, als um einige rhetorische Floskeln in einem das Leben schildernden Buche, in Momenten, wo der entflammte Redner das entartete, abtrünnige Volk in Schrecken setzen will, ein Volk, welches noch zu kindlich roh und ungebildet, um abstrakte Lehren verstehen zu können, sondern das fest gepackt sein wollte, um der Führung zum Rechten und Guten sich hinzugeben. Möge man daher endlich diese, immer noch so geläufige, aber eben so oberflächliche wie trügerische Bezüchtigung fahren lassen und sie zu dem Altenweibergeschwätz werfen, zu dem sie gehört. Allerdings lehrt das Judenthum auch die Vergeltung des Bösen durch Gott, und daß die sittliche Welt durch die göttliche Vergeltung immerfort zur höheren Ausgleichung geführt wird. Darin liegt aber eben die Nichteinseitigkeit der jüdischen Lehre, und daß diese das Verhältniß Gottes zum Menschen als ein vollkommenes aufzufassen versteht.

III.

Der Pantheismus hält Gott und die Welt für identisch, für Ein und Dasselbe, der Deismus lehrt Gott und die Welt verschieden, der Theismus, wie er von deutschen Philosophen zuerst ausgesprochen, jetzt in Nordamerika verarbeitet wird, will aus beiden eine Mischung bereiten, eine Mitte ziehen. Doch wenden wir uns zunächst zum Pantheismus.

Gott und die Welt ist Eines und Dasselbe. Aber, fragen wir zuerst, was wissen wir von der Welt? Die Welt ist die Gesammtheit der Wesen, der wahrnehmbaren Dinge. Aber kennen wir diese Gesammtheit? ihre Ausdehnung und Grenzen? ihre Organisation, ihren Zusammenhang? Man sagt, sie sei unbegrenzt, unendlich — aber alle Wesen, die wir kennen, haben dennoch ihre bestimmte Zahl, so groß diese auch sei. Es giebt so und so viele Löwen, so und so viele Pferde, und eben so und so viele Mollusken. Was wahrnehmbar ist, hat Grenzen. Die Summe des Wahrnehmbaren muß demnach auch Grenzen haben. Für uns ist sie unbegrenzt. Aber was will das heißen? Wir kennen von dieser Welt nichts weiter als einen Theil unserer Erdoberfläche, eine geringe Tiefe der Erdkruste, einen großen Theil der darauf lebenden Wesen; wir kennen dann den Lauf und die Größe einer Anzahl solcher Erden, wissen, wie diese mit unserer Sonne, deren Beschaffenheit wir aber heute noch so wenig kennen, wie vor Jahrtausenden, ein Sonnensystem bilden, zählen eine Menge sogenannter Fixsterne, die wir für ähnliche Sonnen ähnlicher Systeme halten — dies ist Alles, was wir von der Welt wissen. Ueber die Welt als Ganzes haben wir also weder Kenntniß noch Urtheil, und Alles, was wir von ihr sagen, gilt demnach nur von dem unendlich kleinen Bruchtheil, der unserer Beobachtung unterliegt, gilt nur von den Wesen, die wir kennen. Es ist daher reine Illusion von uns, von der Gesammtheit Etwas auszusagen, und der aufrichtige Pantheist muß zugestehen, daß seine Phrase: „Gott und die Welt sind identisch“, eigentlich nichts Anderes heißt: Gott und die Anzahl Wesen, der Haufen wahrnehmbarer Dinge, die wir kennen, sind identisch — eine Assertion, die ihn doch selbst stutzig machen muß.

Die Wesen, die wir kennen, sind sämmtlich gewordene und vergängliche. Aber noch mehr. Auch die Wesenreihen und Gattungen sind gewordene und vergängliche. Den Beweis dafür liefern die Ueberreste der einer früheren Erdformation angehörenden Geschöpfe. Bei aller Analogie waren sie doch gänzlich von den gegenwärtigen Pflanzen und Thieren verschieden; ihr Untergang war, wie sie uns selbst bezeugen, ein plötzlicher. Sie setzen völlig andere klimatische Verhältnisse der Erde voraus. Die Formation der Gesteine gehört verschiedenen Perioden unserer Erdbildung an. Die Vertheilung des Wassers und des Festlandes auf der Erde war eine sehr verschiedene. Die Beschaffenheit unserer Erdoberfläche zeigt, daß auch hierin die Veränderungen mit plötzlichen Revolutionen und Eruptionen verbunden und deren Folgen waren. Die Kometen werden mit Recht als die Anfänge neuer planetarischer Körper betrachtet, deren Zusammenhang und Verdichtung entweder durch eine ungeheure Reihe von Jahren oder durch Einwirkungen uns unbekannter Art vor sich geht. Dem Pantheisten ist also Gott mit der Anzahl gewordener und vergänglicher Wesen, ja plötzlich vergangener und gewordener Wesenreihen identisch, eine Folgerung, die ihm selbst den vollsten Widerspruch seines Philosophems aufdecken muß.

Aber der Pantheist sagt: Das Göttliche in den Wesen ist nicht das Wesen und der Stoff, aus dem es besteht, an sich, sondern das Gesetz, nach welchem das Wesen wird, ist und vergeht. Diese Gesetze, wie sie in allen Wesen sich manifestiren, und wie sie ineinandergreifend die Welt in ihrer Ordnung erhalten, sind das Göttliche, Gott. Aber kann dem Pantheisten dieses Gesetz ein vom Wesen getrenntes, den Wesen imprägnirtes, gegebenes sein? Nimmermehr. Damit hätte er das Dasein eines Transscendentalen zugestanden, und um dieses zu leugnen, ist sein ganzes Philosophem aufgestellt. Dieses Gesetz kann ihm vielmehr nur die dem Stoffe einwohnende Nothwendigkeit sein, die an und in dem Stoffe selbst ist, und den Stoff aus ihm selbst heraus zu allen seinen Gestaltungen und Prozessen bringt. Denn sonst müßte der Pantheist selbst fragen: wer hat dem Stoffe dieses Gesetz gegeben, wer mit ihm verbunden, so es nicht des Stoffes selbst ist? Hiermit ist

aber die Klippe des Pantheismus aufs Schärfste gezeichnet. Wir wollen hier nicht die Wunder der Generation überhaupt hervorheben. Das Geheimniß des Werdens widerstrebt aller Forschung der Naturwissenschaft. Allein der Pantheist kann hier immer noch den Impuls des Lebens aus einem schon bestehenden Leben hervorleiten. Aber wie sind die Wesenreihen, die Gattungen geworden? Wie die neuen, nachdem die alten, gänzlich verschiedenen plötzlich untergegangen waren? Die Wissenschaft, welche der Pantheismus lange Zeit gern zu seinem Vortheile ausbeutete, schlägt in ihren Fortschritten denselben geradezu ins Angesicht. Sie zeigt, daß alle Wesen, anorganische und organische, aus denselben Grundelementen bestehen. Wie soll nun in diesen selbigen Elementen die Nothwendigkeit bestehen, hier zu Granit, Syenit, Porphyr oder Krystall, dort zur Lilie oder Rose, zur Ceder oder Eiche, da zum Menschen, Pferde, zur Schlange, zum Adler oder Haifisch zu werden? Wie kann denselben Grundelementen die Nothwendigkeit einwohnen, zu Nerv oder Knochen, zur Arterie oder Sehne mit dieser Gestalt und diesem Verlaufe zu werden? Dieselbe Wissenschaft lehrt uns, alle Vorgänge, auch in den organischen Wesen, auf chemische und physikalische Prozesse zurückzuführen, nur mit Ausnahme der willkürlichen Bewegung und der Fortpflanzung. Dem Pantheisten bleibt es aber unmöglich, wie die willkürliche Bewegung und die Fortpflanzung als dem Stoffe inhärirende Nothwendigkeit zu erklären sei, da beide geradezu das Gegentheil der letzteren sind. Hierzu kommen noch Gattungsgesetze, wie z. B. das Verhältniß der männlichen und weiblichen Geburten zu einander, die durch ein den Individuen einwohnendes Gesetz durchaus nicht erklärt werden können. So ist es dem Pantheismus völlig unmöglich, irgend einen Schöpfungsakt zu erklären; dieser tritt ihm als ein völliger Widerspruch entgegen. Der Pantheismus unterscheidet sich daher von dem Atheismus nur durch das Zugeständniß eines Gesetzes und einer Ordnung in der Natur, die er nicht leugnen kann und will, die er nun Gott nennt, deren Dasein als eine dem Stoffe einwohnende Nothwendigkeit ihn zur Leugnung aller Freiheit und zum vollen Widerspruch mit sich selbst bringt. Im Fortgange muß der Pantheist aber dennoch vor der Frage

stehen bleiben: woher der Stoff? und woher das dem Stoffe einwohnende Gesetz, sich so und so zu bilden, zu gestalten, zu sein und zu vergehen? Ueber diese Frage kann er in keiner Weise hinaus; und erwägen wir hierzu, daß er das Gesetz des individuellen Daseins in den Grundelementen als früher vorhanden voraussetzen muß, als dieses Dasein selbst wird, da jenes Gesetz es erst hervorrufen muß, so häufen sich der unüberwindlichen Schwierigkeiten immer mehrere. Endlich: wie einigen sich die sämmtlichen individuellen Wesen zum großen Ganzen? wie ist es gekommen, daß, wenn auch in den Grundelementen das in ihnen vorhandene Gesetz zur Bildung der individuellen Wesen ausgereicht, daß die verschiedenen Wesenreihen und Gattungen so ineinandergreifen, daß sie sich gegenseitig ergänzen, daß Pflanzen und Thiere und deren verschiedene Arten zur gegenseitigen Erhaltung dienen, daß es leuchtende und erleuchtete Weltkörper in geeignetem Verhältniß zu einander giebt u. s. f.? Denn da das All nur aus einzelnen Wesen besteht, wodurch ist diese Weltordnung hervorgebracht, da der Pantheist ja doch kein transscendentales allgemeines Gesetz, das an keinem besonderen Wesen ist, annehmen darf?

Wir haben aber der pantheistischen Anschauung noch einen besonderen Einwand zu stellen. Wie will sie denn beweisen, daß in der Natur wirklich eine unbedingte Nothwendigkeit vorhanden ist? im Gegentheil können wir uns selbst nach den vorhandenen Gesetzen viele Dinge ganz anders denken, als sie sind, so daß ein zwischen den Möglichkeiten wählender Schöpfungsgedanke gar nicht zu verkennen ist. Unser Sonnensystem hat durchaus keine regelmäßige Einrichtung. Wir können uns ein solches System mit viel größerer Regelmäßigkeit der Vertheilung der Planeten, ihrer Größen, ihrer Entfernungen und Bahnen denken, und die Gesetze der Anziehung hätten nach genauer Berechnung eine solche regelmäßigere Beschaffenheit vollständig zugelassen. Aber es sollte in der Schöpfung bei der größten Einfachheit der Gesetze die größte Mannichfaltigkeit des Daseins und Lebens vorhanden sein, und zu diesem Zwecke wurde die Regelmäßigkeit in dem Sonnensystem nicht bethätigt. So können wir uns auch denken, daß, so gut wie bei der großen Mehrheit der Pflanzen auch bei den Thieren die beiden Geschlechter

in den Individuen nicht getrennt zu sein brauchten; aber welche Mannichfaltigkeit der Lebensformen und Lebensverhältnisse würden damit in Wegfall gekommen sein? So treten uns aus jeder vernünftigen Naturanschauung unwiderlegbar die Schöpfergedanken als Thatsachen entgegen, welche eine unbedingte Nothwendigkeit nicht konstatiren, sondern die freie Waltung eines Schöpfergeistes.

Wir haben schon oben gesehen, daß dem Pantheisten die Freiheit der willkürlichen Bewegung unerklärbar bleibt. Alle physikalische Deutung vermittelst elektrischer und magnetischer Strömungen bringt über den Differenzpunkt nicht hinaus, wo der Gedanke die elektrische Batterie im Nerven- und Muskelapparat in Bewegung setzt. Noch weniger kann er daher das Selbstbewußtsein und die sittliche Freiheit begreifen. Alle Versuche der Pantheisten, hierüber sich klar zu machen, ergaben entweder eine grobe Leugnung, oder gestanden zuletzt ihre Nichtigkeit selbst ein. Jene Leugnung des Selbstbewußtseins und der sittlichen Freiheit läuft aber der stündlichen, ja minütlichen Erfahrung so schnurstracks zuwider, daß sie nur stets als Frechheit oder hartnäckige Selbstverblendung aufgenommen werden konnte. Darüber nur ein Wort zu verlieren, wäre sich gleicher Lächerlichkeit schuldig machen. Noch weniger kann der Pantheist eine sittliche Weltordnung, eine göttliche Vorsehung zugeben, und hierin tritt er offener und unumwundener auf, weil hier die Widerlegung tiefer liegt. Hiermit stellt sich aber der Pantheist auf diesem Gebiete dem Atheisten völlig gleich. Aus der Natur folgt ihm das Gesetz, das er Gott nennt, nicht mit auf das sittliche Gebiet, und jenen wie diesen empfängt hier dieselbe Trostlosigkeit. Wie Beide hiermit aber der ganzen inneren Menschennatur widersprechen, wie hierin gegen sie nicht blos die Voraussetzungen und Folgerungen des Verstandes, sondern alle unsere Gefühle und Empfindungen, alle unsere Erfahrungen und Erlebnisse sich auflehnen, ist Jedem klar.

In der That ist es nur aus den eigenthümlichen Komplikationen der Neuzeit erklärlich, daß dieses moderne Heidenthum des Pantheismus noch seine tieferen und oberflächlichen Anhänger finden kann. Von der einen Seite die Uebertreibungen des kirchlichen Dogmatismus, von der anderen Seite die Oberflächlichkeit des ra-

tionalistischen Deismus konnten allein dahin treiben. Dennoch ist nicht zu fürchten, daß der Pantheismus eine allgemeine Verbreitung finden könnte, wenn immer und immer wieder eine unparteiische, ruhige und klare Widerlegung gegeben wird. Denn was dem Pantheismus einigen Vorschub leistet, ist allein, daß oberflächliche und seichte Geister so gern den Worten Solcher folgen, welche ihnen den Schein und falschen Ruhm einer freieren Geistesrichtung, der Befreiung von Vorurtheilen und altem Glauben versprechen. Schieben wir vielmehr den Vorwurf des Vorurtheils dem Pantheisten zurück, und zeigen, daß sein Philosophem nur aus Vorurtheilen gegen Das entspringt, was Wissenschaft und Geschichte, Vernunft und Herz in ihrer Klarheit schauen und lehren.

IV.

Nein! Der Atheismus und Pantheismus widersprechen der ganzen Menschennatur! Sie, die mit allen ihren Fibern und Fasern, mit allen ihren Kräften und Thätigkeiten, aus allen ihren Höhen und Tiefen von dem lebendigen Gotte zeugt, sie wird jenen beiden Philosophemen niemals das Recht wahrhafter Ueberzeugung einräumen; sie wird sie immer nur als schiffbrüchige Theorieen ansehen, als Ausläufe von Voraussetzungen, welche im Widerspruch mit ihr aufgestellt sind, als Wege, die wohl des philosophischen Denkens wegen begangen werden müssen, aber nur, um zu erkennen, in welche Trümmeröde sie führen. Der Atheismus setzt statt des lebendigen Gottes die todte Wüste der Materie, der Pantheismus das starre Gesetz, das seiner selbst nicht bewußt wird, keiner Freiheit, also auch keines Lebens befähigt ist. Aber nicht minder trägt auch der Dogmatismus, d. i. der Kirchenglaube, wie ihn Parker benennt, den Widerspruch mit der Totalität der Menschennatur in sich, und macht aus dem lebendigen Gotte einen Buchstabengott, einen beschränkten, dem Menschen entrückten und leidenschaftlichen Gott, der die größere Hälfte der Menschheit um der kleineren willen opfert, und wenn es dennoch dem Dogmatismus gelang, viele Geister zu erfüllen und zu enthusiasmiren, so vermochte er dies nur durch zwei Agentien, indem er verstand die Phantasie anzuregen und die Dogmen mit ihren Bildern zu um-

kleiden, andererseits die Verzweiflung des Menschenherzens zu benutzen, ihm den vermeintlichen Pfad des alleinigen Heils zu eröffnen.

Ich stieg jüngst aus einem lieblichen Alpenthale über blumenreiche Matten eine steile, hohe Felswand hinauf. Stundenlang mußte der Fuß über Geröll und Klippen einen Weg suchen, der ihn über den Rand des ungeheuren Abhanges bringe. Oben angelangt, in einer Höhe von fast 6000 Fuß, trat ich in eine neue, abgeschlossene Welt. Riesige Kuppen wölbten sich immer höher und höher, gewaltige Gletscher und stundenweite Schneefelder tragend; neue Felswände stiegen in den Himmel hinauf; ringsum zahllose Blöcke von allen Dimensionen; zwischen ihnen ein kleiner, dunkler See, der „Trübsee" genannt. Es war eine wahre Trümmerwelt mit Steinruinen in den vielfachsten und wunderbarsten Gestalten. Man mußte sagen: das ist kein Anfang einer Schöpfung, das ist das Ende einer solchen; hier haben furchtbare Gewalten die ursprüngliche Formation zersprengt, zerrissen, explodirt und die Trümmer nach allen Richtungen hin geschleudert. Es war eine Gewalt, die hier zerstörend wirkte, welche man den Tod des Gesteins nennen könnte. Und diese Gewalt, wenn auch in außerordentlich kleinerem Maße, aber überall, ist noch heute wirksam, sie zersprengt, zertrümmert und zerstört noch heute. Da stehen schmale Felswände, hinter denen Klüfte gähnen, und wenn diese sich mit Schnee und Wasser füllen, so sprengen sie im nächsten Frühjahr die schmale Basis der Wand ab, welche ihr Haupt in tausend Splittern in die Tiefe senkt. — Aber mitten in dieser Trümmerwelt, mitten in diesem Todtenfelde der steinernen Erdriesen haben sich schwellende Hügel erhoben, lieblich geschwungene Höhen, von Dammerde bedeckt, und eine unendliche Fülle des Lebens hat sich darüber gebreitet. Kaum daß das zertrümmerte Gestein wieder einen Ruheplatz gefunden, so haben die Flechten sich darüber gesponnen, die Moose, die Gräser, und jetzt sind es üppige Matten geworden; dein Fuß tritt mit Wohllust den schwellenden Rasen, die Ufer des dunkeln Trübsees sind von blumenreichen Auen umschlossen, eine Flora erblüht hier, wie du sie nicht im Thale, nicht auf der Ebene so mannichfaltig an Formen, so glänzend an Farben findest: zahllose Büsche von Alpenrosen, Genzianen mit den saftigst

blauen Glocken, Primeln, Anemonen, Ranunkeln, Veronikas, Edelweis, Achillien u. s. f. Da ist ein lustiges Schwirren der Käfer, ein Flattern der Schmetterlinge, da erhebt sich mancher Vogel und pfeift sein fröhliches Lied; aus dem ewigen Gletscher aber, dem krystallblauen, starren, rauscht der Gletscherbach hervor und tränkt die blühenden Matten und speist den dunkeln See, und bricht aus ihm hervor, und stürzt in tausend Wasserfällen über die Matten und durch die Forsten hinunter, und die Lawinen rollen donnernd in sein Bett, und der schmelzende Schnee fließt ihm in tausend Runsen zu. Und wenn nun der Juli zu Ende, da steigen die Sennen mit ihren Heerden auf die hohen Alpen hinauf, da ist es hier lebendig; die mächtigen Schweizerkühe, die stolzen Stiere voran, schreiten gravitätisch über die Almen, zahlreiche Pferde mit ihren Füllen tummeln sich umher, die zierlichen Ziegen klettern an den Felswänden hinan, wo ihnen außer dem Menschen keines Thieres Fuß folgt; das Läuten der Glöcklein am Halse aller dieser Thiere füllet das hohe, abgeschlossene Thal und der fröhliche Senne läßt dazwischen sein Jodeln hören. Sehet, das ist der lebendige Gott, der, wenn es Zeit ist, die Gestaltung zerschlägt, um auf ihre Trümmer eine neue Schöpfung zu bauen, nicht so kolossal, nicht so regelmäßig, nicht so einfach, aber mannichfaltiger, freier, edler, geistiger. Das ist kein Walten einer todten Materie, vom Zufall zusammengewürfelt; das ist kein Treiben eines starren Gesetzes, das nimmermehr Leben zu schaffen vermochte, das ist die immer erneuete Schöpfung des lebendigen Gottes, der seine Schöpfungsgedanken entworfen und sie ausführt in der Freiheit seiner Macht und seines Willens.

Ich wurde vor einiger Zeit nach einem benachbarten Hause gerufen, darin viele Jahre die Armuth und Entbehrung gewohnt und wo jetzt die Freude und das Glück eingezogen. Es waren alte, ehrliche Leute, deren Gewerbe aber in Stocken gerathen, und wo Verlust und Krankheit nach und nach Alles aufgezehrt hatten, was frühere Wohlhabenheit irgend zurückgelassen. Ihre Kinder waren früh heimgegangen, bis auf einen Jüngling, der vergebens gestrebt, im Vaterlande ein wohlverdientes Glück zu erringen. Er war vor Jahren über das Meer gegangen und siehe, jetzt war er

heimgekehrt. In dem fernen Welttheil hatte er unendliche Schwierigkeiten zu überwinden, viele Jahre Knechtesdienste zu leisten, aber immer mit dem Gedanken im Herzen: Du mußt deiner Eltern verfallene Hütte aufbauen, bevor sie in ihr letztes Haus gegangen, darbte und arbeitete er und rang sich empor und machte das Erworbene zur ferneren Stufe in die Höhe, und nun war es ihm geglückt, und er konnte es sich nicht versagen, seine ersten Ersparnisse selbst nach der Heimath zu bringen, und so lag er in den Armen seiner alten Eltern, und konnte ihre ganze Zukunft sichern, und mit diesem beglückten Herzen zu seinem Berufe jenseit des Meeres zurückkehren. Zu dieser Freude wurde ich gerufen, dem es von Zeit zu Zeit gegönnt gewesen, die braven Alten zu unterstützen. Und einen solchen Moment zu erleben wünsche ich Jedem, der ein Herz hat, ihn zu empfinden. Dieser starke, junge Mann, der nicht blos mit seinem Geiste so viele Leiden und Mühen ertragen, und um dieser Stunde willen so viele Entbehrungen gelitten, sondern dessen Körper auch sich in der Schule so vieler Mühseligkeiten kräftig entwickelt hatte, und dessen Haltung durch das bewegte Leben und in dem freien Amerika so männlich geworden, dieser starke junge Mann schluchzte und weinte wie ein Kind in den Armen der zitternden Eltern, die vor Uebermaß der Freude sich kaum aufrecht erhalten konnten. Ja, das war der lebendige Gott, der in dem Herzen des Menschen die unerschöpflichen Quellen der Liebe geöffnet, die nun ihren himmlischen Thau fort und fort durch die Seelen rieseln lassen, solcher Liebe, welche den Jüngling über das Meer trieb, und über den Rücken des Oceans zurückführte, welche ihn Jahre lang arbeiten und darben ließ, nur um die letzten Tage der Eltern mit dem Rosenschimmer ungeahnten Glückes zu beleuchten. Erkläre dies, Mann der Materie, aus welchem Stoffe diese Stunde sich zusammengefunden. Erkläre dies, Mann der Nothwendigkeit, welches das Gesetz, nach welchem der Jüngling all diese Jahre so thun mußte und gar nicht anders konnte — du vermagst es nicht, denn es sind die Spuren des lebendigen Gottes, es ist sein Odem, den er dem Menschen „in die Nase gehaucht!“

Vor einiger Zeit erhielt ich einen Brief aus Paris, der mir

den Tod eines Mannes anzeigte, den ich seit früher Kindheit gekannt. Er war von kleiner, unansehnlicher Gestalt, aber mit einem höchst geistreichen Gesicht und den lebhaftesten dunklen Augen. Er war der Sohn einer armen Wittwe, welche sich und ihr Kind mit dem Gewerbe einer Köchin ernährte, bis — sie es eben nicht mehr vermochte. Aber in die Seele des Knaben war eine unüberwindliche Liebe zur Wissenschaft gekommen, es war ein Stück jener großen menschlichen Geisteswelt in seine Seele gefallen, welches den Leib verzehrt, der es zu tragen bestimmt ist. Sein ganzes Leben war dem Sterne gefolgt, der ihm am Morgen aufgegangen. Und welch ein Leben! Ohne Mittel, ohne Freunde hatte er immer und immer zu kämpfen um die nächsten und unentbehrlichsten Bedürfnisse, und auf welch geringes Maß hatte er diese zurückgeführt! Niemals habe ich ihn bedauert, daß er die Freuden des Lebens so wenig genossen, denn dafür hatte er Freuden, lautere, innigere, dauerndere aus dem Borne der Wissenschaft geschöpft. Aber wenn ihm die wichtigsten wissenschaftlichen Mittel zur Fortführung seiner Studien, zur Ausführung seiner Pläne fehlten, wenn er selbst das Geringe kaum zu erschwingen vermochte, was er brauchte, weil er es nicht über das Herz bringen konnte, seine Zeit auf Brotarbeiten zu verwenden, weil er dies für einen Diebstahl am Heiligthum seiner Wissenschaft hielt: dann empfand ich das tiefe Weh seines Geistes. Er speicherte ein enormes Wissen auf, aber die Vorsehung hate ihm doch die rechte Kraft und den rechten Trieb zum Schaffen versagt; er war nur wie Einer, der eine Höhe erklimmt, und von jeder erreichten Staffel nur eine höhere über sich gewahrt, und nimmer rastet, und immer weiter zu eilen sich getrieben fühlt. Jeder Schritt auf der Bahn des Wissens eröffnet ihm die Aussicht auf neue Pfade, und keinen derselben wollte er unbeschritten lassen. Das war sein ganzer Lebenslauf. Vergebens wurden ihm wiederholt Stellen und Aemter an Schulen, Lyceen, ja Akademieen angeboten, er wies sie immer ab, weil er nicht lehren, nur lernen wollte. Wie gesagt, sein Wissen war unermeßlich, aber eben so seine Herzensgüte, seine Humanität. Legte man ihm auch die schwersten Fragen vor, bat man ihn um die Lösung der schwierigsten Aufgaben, er opferte seine Tage und Nächte, um dem wissen-

schaftlichen Zwecke zu dienen. Er veröffentlichte, oder vielmehr er gab auf vieles Dringen seiner Freunde zu, von Zeit zu Zeit einige Bruchstücke seiner gelehrten Arbeiten zu veröffentlichen, welche das Erstaunen der gelehrten Welt erregten, aber nicht ihre Bewunderung, weil sie eben nur Bruchstücke blieben. Auf Umwegen gelang es, ihm ein kleines Jahrgeld, das die Hand einer edlen Dame ihm bestimmte, zufließen zu lassen. Mit der Geschichte der Astronomie bei den Arabern beschäftigt, auf deren Forschung er bereits ein Jahrzehnt verwendet hatte, starb er in einem der vielen Dachstübchen der zahllosen großen Häuser von Paris an der Auszehrung; sein Tod wurde erst 24 Stunden später bemerkt, als er eingetreten. Die Hand eines gelehrten Freundes ist jetzt beschäftigt, aus dem großen Schatze seiner hinterlassenen Arbeiten und Studien das Wichtigste und Abgerundetste herauszuschaffen. Wir stehen an dem einfachen Grabe dieses Märtyrers der Wissenschaft und des Geisteslebens. Woher kam in die Seele dieses unscheinbaren Menschen die unendliche Sehnsucht nach Erkenntniß, der unerschöpfliche Trieb zum Schauen und Forschen, die nie befriedigte Lust am Suchen und Finden, vor der alle Stimmen der Erde und des Lebens verstummten, und die mitten in Entbehrung und Siechthum, als der zarte Körper schon zerfiel, gleich mächtig aufgerichtet stand und in die Himmel hineinschaute? Woher sie gekommen? Fürwahr, nicht von Eurem todten Stoffe oder von Eurem unmotivirten Gesetze, Ihr Jünger des Atheismus und Pantheismus, sondern allein von dem lebendigen Gotte, der von seinem Geiste in den Menschen gethan, von seinem Geiste, der ihn nun über die Erde und die Sonne und die Sterne hinweg in die Tiefen des Himmels, das ist des göttlichen Geistes, hineinschauen läßt, daß vor dem Verlangen nach diesem Lichte alle anderen kleineren Lichter des Lebens und der Erde verlöschen. Ja, diesen Geist vom Geiste des lebendigen Gottes, wenn Ihr, Jünger des Atheismus und Pantheismus, ihn nicht erklären könnet, solltet Ihr ihn auch nicht leugnen ... Ihr verleugnet damit auch Euch selbst.

V.

Der Theismus sagt: Der Pantheismus macht Gott zu einem beschränkten, endlichen Wesen, indem er lehrt, daß die Welt Gott

sei, so daß er also Gott innerhalb der Welt beschränkt; der Deismus mache Gott zu einem beschränkten, endlichen Wesen, indem er lehrt, Gott und die Welt sind verschieden, Gott ist ein außerweltliches Wesen, so daß er Gott durch die Welt beschränkt. Er, der Theismus, suche sich zur Idee eines die ganze Welt durchdringenden, zugleich aber durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sich von ihr unterscheidenden Gottes zu erheben.

Es ist schon oft geschehen, daß, wer irgend glaubt, eine neue Idee zu haben, eine neue Anschauung aufzustellen, für diejenigen Meinungen, die der seinen nahe zu stehen scheinen, falsche Voraussetzungen macht, um die seinige um so leichter von ihnen zu unterscheiden und sie desto eher bekämpfen zu können. Nach dieser Operation wird dann ein neuer Name erfunden, und die Sache ist fertig. So ergeht es auch dem Theismus dem Deismus gegenüber, wenigstens dem Deismus des Judenthums, wie dieser aus der israelitischen Bibel hervorgegangen und sich auf sie gründet. Der Theismus giebt also zu, daß Gott auch noch außerhalb der Welt existirt, daß er mit den Grenzen der Welt nicht zu Ende ist. Denn sonst könnte er dem Pantheismus nicht jenen Vorwurf machen, Gott innerhalb der Welt zu beschränken. Er giebt aber auch dadurch schon zu, daß Gott mit der Welt nicht identisch ist, eben so wie dadurch, daß er Gott, selbst wie er die Welt durchdringt, sich von dieser durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung unterscheiden läßt. In diesen beiden Fundamentalsätzen ist er also nichts als ein Abklatsch des Deismus. Er will sich aber von diesem darin unterscheiden, daß der Deismus Gott ganz außerhalb der Welt sein lasse, einen „außerweltlichen Gott“ lehre, während er, der Theismus, Gott auch die Welt durchdringen lasse. In dieser Voraussetzung, dem eigentlichen Angelpunkte des Theismus, ist er aber ganz falsch beschlagen, und geht völlig willkürlich, wenigstens dem biblischen Deismus gegenüber, zu Werke. Wir haben schon in unseren „Vorlesungen über die Entwickelung der religiösen Idee“ den Ausdruck „außerweltlich“ zurückgewiesen, und dafür lieber „überweltlich“ gesagt, indem durch diesen Ausdruck nicht angegeben sein soll, daß Gott gleichsam örtlich, außerhalb der Welt, sondern nur, daß sein Wesen von der Welt verschieden

sei. Haben die Lehrer des Theismus niemals gehört, daß der biblische Deismus an unzähligen Stellen in den zahlreichsten Wendungen und Ausdrücken die Allgegenwart Gottes lehrt? Und was verstünde man denn unter Allgegenwart, wenn Gott nicht in der Welt, nicht in allen Wesen gegenwärtig wäre? Wenn Gott nicht „die ganze Welt durchdränge“? Jeschajah sagt: „Heilig, heilig, heilig ist der Ewige Zebaoth, seine Herrlichkeit füllet die ganze Erde.“ Jirmejah sagt: „Bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllet? spricht der Allerheiligste“ Der Talmudismus erkannte dieses so sehr an, daß er sogar bisweilen Gott mit dem Namen המקום „der Raum,“ d. i. der alle Räume füllet, bezeichnet. In einer Erklärung der Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes in Berachoth heißt es: „Wie Gott die ganze Welt erfüllet, so erfüllet die menschliche Seele den Körper.“ Diese wenigen Anführungen genügen schon, zu erweisen, daß der Theismus rein ins Blaue schlägt, wenn er, wir reden hier immer vom israelitisch-biblischen Deismus, diesen beschuldigt, Gott ganz außerhalb der Welt sein zu lassen und ihn dadurch in seiner Unendlichkeit zu beschränken, daß der Theismus von einer ganz unwillkürlichen und falschen Annahme ausgeht, wenn er den Deismus Gott nicht gegenwärtig in der Welt lehren läßt. Vielmehr lehrt auch die heilige Schrift, daß Gott die ganze Welt durchdringe. Sie sagt, Gott macht Feuer und Wind zu seinen Boten; will der Theismus uns glauben machen, die Schrift meine, daß Gott Feuer und Wind haranguirt, oder ihnen schriftliche Befehle zukommen lasse? oder daß auch sie nur damit ausdrücken will, das Sebstbewußtsein und die Selbstbestimmung des göttlichen Wesens sei auch im Feuer und Winde gegenwärtig, daß sie vollführen, wozu Gott sie geschaffen und bestimmt hat?

Die Schwierigkeit liegt hier in der Erklärung: wie der allgegenwärtige Gott in den Dingen und Wesen sei, ohne diese selbst zu sein? Aber diese Frage besteht für den Deismus eben so gut, wie für den Theismus. Dieser hat diese Frage eben so gut zu beantworten, wenn er sagt, daß Gott die ganze Welt durchdringe, unterscheide sich aber von ihr durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, als der Deismus, wenn er sagt, Gott ist allgegenwärtig und erfüllt die Welt und die Dinge. Wir lösen, so weit sie gelöst

werden kann, diese Frage auf dem Boden des Deismus, indem wir sagen: der Gedanke und der Wille Gottes sind in allen Dingen, durch sie wurden sie, bestehen sie, und vergehen sie. Wenn ein menschlicher Künstler irgend ein Werk vollbringt, so hat er es zwar nach seinem Gedanken gemacht, aber wir können nicht sagen, daß sein Gedanke und Wille in dem Werke sind, weil er zu seinem Kunstwerke sich nur Stoffe aus der göttlichen Schöpfung bedienen und sie nach den Gesetzen behandeln kann, welche Gott in sie hineingelegt, d. h. nach dem Gedanken und Willen Gottes, die in ihnen sind. Der menschliche Künstler bleibt also stets außerhalb seines Werkes, weil er den Dingen nur eine gewisse Form und Zusammensetzung zur Erreichung seines Zweckes zu geben vermag, in keinerlei Weise aber ihr Wesen, ihre Existenz, ihr ganzes Dasein irgendwie antasten und modifiziren kann. Anders ist es aber mit dem göttlichen Schöpfer, dessen Gedanke und Wille unmittelbar in den Dingen und Wesen sein müssen, wenn diese überhaupt werden und bestehen sollen. Dieser Gedanke und Wille Gottes in den Dingen sind, wie leicht einsichtlich, nicht die Dinge selbst, sie sind das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung Gottes, sie sind das Gesetz der Dinge, nicht aber das todte, unbedingte, man weiß nicht woher gekommene Gesetz des Pantheismus, sondern das lebendige, göttliche des Deismus: sie sind auch die Ordnung der ganzen Welt, welche dem Pantheismus unerklärlich bleibt; sie sind aber auch die Fügung, welche in dem Zusammentreffen der Erscheinungen und Vorgänge innerhalb der Natur waltet, das nicht durch das unbedingte Gesetz erklärt werden kann und der Pantheismus daher Zufall nennen muß.

Somit ficht der Theismus in der That nur gegen Windmühlen und lehrt nur, was der Deismus Moschehs, Davids und der Propheten längst gelehrt. Auch hier haben wir nur wieder ein Beispiel der modernen Selbstüberschätzung, welche stets bereit ist, zu ihren Gunsten die historische Wahrheit zu verletzen. Andererseits können wir auch in ihm eine kräftige Kundthuung und Vertheidigung der Lehre des Judenthums erblicken, wenn auch unbewußt, zu dessen Diensten.

VI.

Der wesentlichste Einwand, den Atheismus und Pantheismus gegen den Deismus erheben, ist, daß dieser um etwas Unbegreifliches, das ist den Ursprung der Dinge zu erklären, zu einem anderen Unbegreiflichen, das ist Gott, greife. Allein dieser Einwand ist erstens unberechtigt, zweitens falsch. Unberechtigt, denn der Atheismus leugnet jenes Unbegreifliche ganz und gar; für ihn wurden die Dinge eben so, wie sie sind, er verneint, daß die Dinge aus einer Idee entsprungen, durch eine Schöpferkraft geworden, er begnügt sich mit der Thatsache, daß sie sind. Der Pantheismus dagegen konstatirt zwar das Dasein jenes Unbegreiflichen, beschränkt sich aber hierauf, und giebt in der That gar keine Erklärung. Denn zu sagen, daß die Dinge das Gesetz ihres Ursprungs in sich selbst tragen, heißt im Grunde nichts Anderes, als zugestehen, daß die Dinge aus einer Idee und Schöpferkraft geworden, das Wie? aber unbegreiflich sei. Aber auch falsch ist dieser Einwand. Denn es ist allein dem Menschengeiste gemäß, anzuerkennen, daß die Dinge, welche weder Selbstbewußtsein noch Selbstbestimmung in sich haben — denn auch der Mensch wird ohne diese, und entwickeln sie sich erst in ihm — die Ursache ihres Werdens nicht in sich tragen können, daß der Gedanke, nach welchem sie, und die Kraft, durch welche sie werden, außerhalb ihres Wesens vorhanden sein müssen, daß also ein höheres Wesen sein muß, in welchem die Ursache alles Vorhandenen zu suchen. Dies ist das Einzige, was der Menschengeist wirklich begreifen kann; und so ist es nicht ein Unbegreifliches, Gott, wodurch der Deismus das Unbegreifliche, den Ursprung der Dinge erklären will, sondern vielmehr das einzig Begreifliche für den Menschen. Atheismus und Pantheismus thun dem Menschengeiste geradezu Gewalt an, und wollen ihn zwingen, aus aufgenöthigten Motiven seine ganze Denkweise zu verleugnen, aufzugeben, seine ganze Möglichkeit vorauszusetzen, zu folgern und zu schließen.

Der schönste Sieg des Deismus besteht daher darin, daß, sobald wir den Irrgarten der Dialektik verlassen, Alles für seine Lehre spricht, Verstand, Herz und Entwickelung der Menschheit allein seine Rede predigen. Beginnen wir mit der Letzteren. Selbst in

den ältesten Religionen und Mythologieen, deren Grundlage ihrer Ursprungsweise gemäß pantheistisch war, that sich überall das Streben kund, aus der Identifizirung Gottes mit den Naturdingen herauszukommen, und die Trinität der Inder, der Dualismus der Parsen und die Göttergestalten der Griechen und Römer waren zu Persönlichkeiten geworden, welche mit den Wesen und Erscheinungen in der Natur nichts mehr gemein hatten. Israel war es, welches die Menschheit ganz davon befreite, Gott nicht aus den Dingen, sondern die Dinge aus Gott erklärte, Gott nicht in der Welt, sondern die Welt in Gott lehrte, kurz die Welt als das Werk des göttlichen Schöpfers, von seinem Gedanken und seinem Willen erfüllt, verkündete. So war die Lehre Israels allerdings die Erfüllung dessen, wonach die Völker in ihren Religionen und Philosophemen getastet und gesucht hatten. Und mag nun der Dogmatismus immer wieder diese Lehre mit Symbolen und Mysterien umgeben haben, so macht sie sich dennoch mitten in diesen und durch sie hindurch sieghaft, und alle Entwickelung der Menschheit strebt nach ihrer vollständigen Herrschaft hin. Der Atheismus konnte niemals, der Pantheismus nur auf der untersten Stufe die Basis einer menschlichen Gesellschaft sein, nur der Deismus giebt eine feste sittliche und intellektuelle Grundlage, auf welcher sich eine entwickelte Gesellschaft erheben, auf welcher Kultur und Civilisation gedeihen können.

Wo und wie irgend das menschliche Herz seine Tiefen erschließt, seine Quellen öffnet, seine Fühlfäden ausstreckt, da ist es allein der lebendige, über die Wesen erhabene, unendliche und heilige Gott, welchen es fühlt, von welchem es erfüllt, in welchem es befriedigt wird. Vor dem eisigen Hauche des Atheismus und Pantheismus gefrieren all die rieselnden Quellen des Herzens, all die Strömungen seiner Gefühle. Ob unser Auge in den Sternenhimmel der Nacht, über grüne Matten und Wälder zu den schneebedeckten Höhen, über die schäumende Brandung auf dem grünen Rücken des Oceans schaut, oder ob es sich in die Tiefen eines liebeerfüllten Menschenherzens, in die Gefühle der Freude oder Trauer, der Hingebung und Aufopferung, oder Entsagung und Resignation versenkt, überall begreift unser Herz nur Eines: den schaffenden, ord-

nenden, waltenden Gott, nur zu diesem erhebt es sich, nur in diesem fühlt es, durch was es gehoben und beseligt wird.

Und so ist es auch der gesunde Menschenverstand, die durch keine Künste der Dialektik, durch keine Lockung der Sophistik verleitete Vernunft, welche die Lehre des Deismus allein begreift, auf sie allein sich aufbaut, in ihr allein ihrer selbst bewußt wird, auf ihr sich sicher fühlt, und alle Urtheile und Schlüsse in ihr zu einer Einheit kommen sieht, welche ihre Fragen und Räthsel zu einer befriedigenden Lösung bringt.

Aber von welcher Bedeutung auch die Stimme des Herzens, von welcher Wichtigkeit die Sprache des Menschenverstandes ist, sie waren nicht im Stande, den Deismus zu schaffen, und vermögen allein nicht, ihn zu stützen. Wenn die Mythologieen des Alterthums aus dem Pantheismus herausstrebten, so führten seine Philosopheme sie geradezu wieder dahin zurück. Der Versuch, den Sokrates zu einem Deismus machte, wurde unter den Fingern seiner nächsten Schüler schon zerrieben und vom Aristoteles zerdrückt. Höchstens lebte er noch ein schwaches Dasein bei einigen Eklektikern. Eben so hat der Rationalismus der neueren Zeit, als er von seiner historischen Grundlage sich emanzipiren und auf seine eigenen Füße stellen wollte, seine vollständige Unzulänglichkeit erwiesen. Vor Kants „Kritik der reinen Vernunft“ verblaßten die „Morgenstunden“ Mendelssohns schnell und Herders Opposition erlahmte, eben so wie der ganz jüngste populäre Rationalismus vor dem Andrang der Zeit verflatterte. Der wahrhafte Deismus ward der Menschheit von der Religion Israels gebracht, und hat in ihr fort und fort seine ewige Grundlage. Dieser Deismus, der eigentliche Inhalt der menschengeschlechtlichen Entwickelung, findet seine Bewahrheitung in der Uebereinstimmung mit der Menschenvernunft und dem Menschenherzen; sie sind seine Prüfsteine und seine Bürgschaften; aber weder seine Quellen, noch seine dauernden Grundlagen. Dies ist das Resultat der Kämpfe, Erfahrungen und Arbeiten, insbesondere der letzten fünfundzwanzig Jahre. Vergebens suchten Atheismus und Pantheismus auf der einen und der Dogmatismus auf der anderen Seite das Wanken und den Sturz des sogenannten Rationalismus sich zu Nutze zu machen. Jene, um den Deis-

mus zu beseitigen, dieser, um ihn zu gleicher Zeit auszubeuten und zu erdrücken: die Religion Israels bietet dem Deismus einen dauernden Schutz und Trutz, und, indem sie selbst sich seit zwei Decennien immer mehr ermannte und ihrer selbst bewußter ward, baut sie auch für das Allgemeine den Deismus von Neuem und sicherer auf.

Beilage III.

(Zu § 13. S. 86.)

Die Unsterblichkeitslehre im Judenthume.

Einer vorurtheilslosen Forschung kann es nicht zweifelhaft sein, weder daß die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes in den biblischen Schriften mit klaren genau formulirten Worten nicht ausgesprochen ist, noch daß sie demungeachtet der ganzen biblischen Anschauung zu Grunde liegt und in vielfachen Andeutungen, je später, desto sichtlicher hervortritt. Daß überhaupt Moscheh und das israelitische Volk als mit der Unsterblichkeitslehre vertraut, vorausgesetzt werden müssen, ist schon daraus einsichtlich, daß sie aus Egypten kamen, einem Lande, wo jene Lehre sehr ausgesprochen war, vielfältig, z. B. auf jedem Mumienkasten, dargestellt ward, und selbst ins wirkliche Leben, wie durch die Todtengerichte, eingriff. [1]) Es ist in der That sehr zu verwunderu, wie die Kritiker

---

[1]) „Die Egypter," sagt Herodot, „waren die ersten, welche behaupteten, daß die Seele des Menschen unsterblich sei." (Herodot II, 123.) Sie glaubten nicht blos an die Fortdauer des Lebens nach dem Tode, sondern auch an die Bestrafung der Bösen und die Belohnung der Guten im Reiche des Jenseits. Nach dem Tode steigt die Seele im Westen mit der sinkenden Sonne hinab unter die Erde in die Unterwelt, den Amentes. Im Vorhof der Unterwelt, im Saal der „doppelten Gerechtigkeit", d. h. der belohnenden und strafenden wird das Gericht über die Todten gehalten, von Osiris und 42 Todtenrichtern über die 42 Todsünden. Wird der Todte für schuldig befunden, so wird er in das Reich der Finsterniß, in die Hölle gesandt, wo er auf die mannichfaltigste Art

einerseits Moscheh zum Nachahmer und Nachbildner des egyptischen Wesens zu stempeln sich allseits bemühen, ihn aber, um die Unsterblichkeitslehre dem Christenthume zu vindiziren, jeder Kenntniß dieses Dogma's, welches die Egypter so sehr beherrschte, baar erklären wollen. Oder lag es etwa im Systeme Moschehs, die gedachte Lehre zu leugnen und darum zu ignoriren? Gerade das Gegentheil. Schon das dualistische Prinzip von Körper und Geist, und deren Verbindung im Menschen, welches von der ersten Seite der heiligen Schrift an bis zu ihrer letzten ausgesprochen wird, setzt durch sich selbst die Fortdauer des Geistes nach der Trennung vom Körper, so daß der Zweifel daran erst mit dem Zweifel am Geiste selbst erstehen konnte. Eben so sehr enthält die biblische Lehre von Gott, von der unmittelbaren Verbindung Gottes mit dem Menschen, von der Offenbarung, vom Gesetze, so wie andererseits von der Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes implicite die Anschauung von einem nach dem Tode fortdauernden Geiste, da man eben so wenig das Verhältniß dieses Gottes zum Menschen, wie den Zweck seines Offenbarens und Gesetzgebens, noch worin diese Ebenbildlichkeit bestehen könne, von einem auf das Erdenleben beschränktem Menschenwesen begreifen könnte. Ist es also jedenfalls eine Kurzsichtigkeit, wenn man die Unsterblichkeitslehre nicht der ganzen biblischen Anschauungsweise zu Grunde liegend erkennen will, so bleibt es doch eine Frage, warum jene nicht mit bestimmten Worten ausgesprochen und gelehrt worden? Wir haben

---

gemartert wird. Die Gerechten kommen nach Osten zu den Gefilden des Sonnengottes Ra, wo sie mit den lieblichsten Genüssen und Arbeiten beschäftigt, sich des Anblicks des höchsten Gottes erfreuen. (Duncker, Gesch. des Alterth. I, S. 70. ff.) Wer die Schilderungen der Egypter von den Qualen der Bösewichter und den Belohnungen der Guten liest, sieht, daß die Unsterblichkeitslehre weder durch die christlichen Kirchen, noch durch den Islam weiter gefördert worden, sondern bei jenen wie diesem auf derselben Stufe stehen geblieben. Später allerdings wurde bei den Egyptern mit den Höllenstrafen auch noch die Seelenwanderung durch Thierleiber bis wieder in einen Menschenleib verbunden. Wenn Duncker diese Verbindung nicht zu erklären weiß, so scheint es uns klar, daß diese Wanderung darum gedacht ward, um den verurtheilten Seelen doch noch Gelegenheit zu geben, sich zu bessern und der Seligkeit dereinst theilhaftig zu werden.

wiederholt nachgewiesen, daß der Mosaismus zu seiner wesentlichen Tendenz hat: Lehre und Leben zu identifiziren, so sehr, daß beide gar nicht von einander getrennt verstanden werden. Unter diesem Leben ist selbstverständlich eben nur das Leben des Menschen, also das Erdenleben begriffen. Eine Lehre, die auf dieses Leben keinen gestaltenden Einfluß hätte, die über das Leben hinausginge, ja den Schwerpunkt des Daseins für den Menschen darüber hinausverlegte, lag daher weder im Begriffe, noch im Zwecke des Mosaismus. Dies ist der Charakter und zugleich die Größe des letzteren, und hat ihm die über die Jahrtausende hinausreichende Wirksamkeit auf das Leben nicht blos des israelitischen Volkes, sondern der ganzen Menschheit gesichert, so daß selbst die Religionen, welche aus seiner Wurzel hervorgegangen, ihren wesentlichsten und bleibendsten Einfluß vermittelst der Elemente üben, welche sie dem Mosaismus entnahmen. Alle Lehre als solche ist daher im Mosaismus knapp zugeschnitten, und über das Uebersinnliche im Wesen Gottes und des Menschen findet sich gerade nur so viel Andeutung, als nöthig war, um für das Leben eine entschiedene Basis zu haben, und der späteren Entwickelung die nöthige Grundlage zu geben. Man erwäge hierbei, daß die Thorah durchaus keine systematische Darstellung giebt, daß sie sich vielmehr rein an einem geschichtlichen Faden fortbewegt, daß es die Zehnworte allein sind, welche als ein von vorn herein beabsichtigter Akt der Offenbarung erscheinen, während alle anderen und höchst wichtigen Offenbarungen in Folge geschichtlicher Veranlassungen gegeben werden, und man wird leicht einsehen, daß die Unsterblichkeitslehre eigentlich gar keinen Platz zur Aussprache im Pentateuch finden konnte, ohne daß sie damit dem Volke irgend wie genommen werden sollte. Das israelitische Volk sollte ein durchaus praktisches und hierin geheiligtes Leben führen; dieses praktische Leben sollte nach allen Richtungen hin ein von Gottglauben und dessen Konsequenzen in Nächstenliebe und Gerechtigkeit durchdrungenes sein; es galt, im israelitischen Volke eine von wahrhafter, praktischer Religiosität erfüllte und gestaltete Gesellschaft zu begründen und zu verwirklichen; das bloße beschauliche Wesen, jedes Verlangen und Streben über dieses Leben hinaus war ihm daher eher entgegengesetzt als günstig

und mußte deshalb fern gehalten werden; die Folgen eines solchen Lebens oder seiner Verletzung mußten sich dem Volke als unmittelbare Wirkung, als Segen und Fluch innerhalb des Erdenlebens selbst darstellen, nicht aber auf ein zukünftiges, ihm niemals vor Augen tretendes Leben sich hinausschieben. Es ist daher genug, nirgends etwa einen Widerspruch gegen die Unsterblichkeitslehre zu finden, wohl aber volksthümlichen Ausdrücken, die auf dieser Lehre beruhen, zu begegnen. Vielleicht endlich sprach Moscheh sich über die Unsterblichkeit nicht geradezu aus, um die bildlichen, figürlichen Vorstellungen zu vermeiden, zu welchen jene den kindlichen Geist der alten Völker nothwendig leitete, und die immer wieder zu bildlichen, figürlichen Vorstellungen von Gott führten, also zu dem Götzenthume, das er mit unbegrenzter Energie und Konsequenz bekämpfte. — Nicht minder war die Aufgabe des Prophetismus eine solche, daß sie mit dem besprochenen Dogma außer aller Verbindung stand. Da das Heidenthum im israelitischen Volke noch zu mächtig war, um dem Mosaismus freien Spielraum zu vergönnen, und dadurch ein tausendjähriger Kampf zwischen beiden entstand, so handelte es sich bei den Propheten vor Allem darum, das israelitische Volk dem Heidenthume zu entreißen, und in ihm die Grundlage des Mosaismus, wie diese in der Lehre vom einzigen, unkörperlichen Gotte besteht, wurzeln zu machen. Es mußte gezeigt werden, daß es sich dabei um die Existenz des israelitischen Volkes handele, daß es, wenn es sich dem Heidenthume dauernd überlasse, vor den großen Dynastieen in Staub zerfallen müsse; es mußte ihm das Gericht Gottes in seinem wenigstens zeitweiligen Untergange, in Zerstörung und Gefangenschaft, sowie in der durch diese bewirkten Läuterung und hierauf erfolgenden Wiederherstellung gezeigt werden. Auch hier hatte die Unsterblichkeitslehre keinen Platz, um so weniger, als diese dem Heidenthum ebensogut angehörte, und keinen wesentlichen Unterschied zwischem diesem und der Gotteslehre enthielt; es galt, die Fortdauer des israelitischen Volkes, inmitten des großen Völkergewühls und Völkerkampfes, nicht aber des einzelnen Individuums nach dessen Tode. — Ganz anders aber, als mit den Chethubim (Hagiographen) das religiöse Leben des Individuums in den Vordergrund trat, als, mit Aus-

nahme einiger weniger Psalmen, es sich nicht mehr um das israelitische Volk, dessen Staat und Gesellschaft und die religiöse Durchdringung derselben handelte, sondern um das religiöse Verhalten des einzelnen Menschen, um dessen Leben mit und in Gott, um die Lagen und Zustände, um die Kämpfe, Leiden und Mühen des individuellen Lebens. Hier war es, wo das Ahnen, Anschauen und Wissen eines höheren und jenseitigen Lebens, in welchem die Räthsel und Wirren des diesseitigen gelöst würden, immer klarer und bestimmter aus der Seele sowohl des kämpfenden, als des forschenden und beschaulichen Menschen hervortreten mußte. Hier war es denn auch, wo die Unsterblichkeitslehre in immer häufigeren Andeutungen sich zeigen, dann ein wesentlicher Anhaltspunkt der Ueberzeugung werden, und endlich dem Zweifel begegnen und ihn überwinden mußte. Alles Dies findet sich denn auch in den Psalmen, Ijob und Prediger, und bezeugt so, daß die Unsterblichkeitslehre auch in der biblischen Zeit dem israelitischen Volke, seiner Lehre und seinem Leben angehörte. Sehr schön sagt Ewald zu Psalm 16: „Wo solche Ahnung und Vorstellung vom wahren Leben emporkeimt, da wird in der That schon der Schleier aller Zukunft des Einzelnen so weit gelüftet, die echte Hoffnung so klar gespendet, als es ohne neue Bilder zu gebrauchen möglich ist; Dogma ist's hier bei Weitem noch nicht, und von der Unsterblichkeit des Geistes tritt hier zwar die echte Ahnung und Nothwendigkeit, aber noch nicht ein so fertiger, fester Begriff und so schwelgerische, schwärmerische Bilder hervor wie später. Aber das ist gerade das Herrliche, daß wir so in einigen Liedern die höhere Ahnung in ihrer durch sich selbst nothwendigen Bildung und Entstehung zum ersten Male hervorkeimen sehen." —

Führen wir nun die hauptsächlichsten Andeutungen hier an. — Im 5. Kap. des 1. B. M., in der genealogischen Tabelle von Adam bis Noah wird Chanoch aufgeführt, und V. 22 gesagt: „Und Chanoch wandelte mit Gott. V. 23: Aber alle Tage Chanochs waren 365 Jahre. 24: Und Chanoch wandelte mit Gott, da war er nicht mehr, denn Gott hatte ihn hinweg genommen." Chanoch hatte also gegen die übrigen, in dieser Tabelle Aufgeführten, ein geringes Lebensalter erreicht, und es wird nun angedeutet,

daß ihn Gott seiner Frömmigkeit wegen der Erde entrückt habe, und, wenn wir die Worte dieser Stelle mit den bei Chanoch's Vorgängern und Nachfolgern konstant gebrauchten vergleichen, kann es nicht zweifelhaft sein, daß ואיננו כי לקח אלהים ein Hinwegnehmen zu einem anderen, Gott nahen Leben bezeichnet. (S. unser Bibelw. I., S. 27). — 1 Mos. 15, 15. heißt es von Abraham: „Du aber wirst kommen zu deinen Vätern in Frieden, du wirst begraben werden in gutem Greisenalter.“ Der Ausdruck „zu seinen Vätern kommen“, wie er in diesem V. vom „begraben werden“ getrennt und unterschieden wird, kann nichts Anderes als das Abscheiden der Seele von der Erde zu der Versammlung der Geister der Väter bedeuten, noch dazu, da ja Abraham in großer Entfernung von seiner Familie in fremdem Lande sein Grab fand. In ähnlicher Weise heißt es 4 Mos. 20, 24.: „Ahron soll gesammelt werden zu seinem Volke, denn nicht soll er kommen in das Land, welches ich den Söhnen Israels gegeben.“ Da nun Ahron einsam auf der Spitze des Hor begraben wurde, kann der Ausdruck „gesammelt werden zu seinem Volke“ (eigentlich „zu seinen Völkern“ אל עמיו) nicht das Begräbniß des Leichnams, sondern das Gesellen seines fortdauernden Geistes zu den Geistern seiner Ahnen bedeuten. Der volksthümliche Gebrauch dieser Ausdrücke bezeugt daher unwiderleglich, wie allgemein und fest die Anschauung von der Fortdauer des Geistes bereits im Volke wurzelte.[1]) — Als, wie 1 Schem. 28, 7. erzählt wird, König Schaul durch das Weib zu Endor sich den Geist Schemuels heraufbeschwören ließ, sprach dieser zum Könige: „Morgen bist du und deine Söhne bei mir.“ Als (2 Schem. 12, 23.) David das Kind der Bathscheba durch den Tod verloren hatte, und seine Diener sich verwunderten, daß der König, während er vor dem Absterben des Kindes gefastet und getrauert hatte, nach dem Tode desselben dies nicht mehr that, son-

---

[1]) Aus dem mosaischen Verbote, sich an die Todtenbeschwörer zu wenden (3 Mos. 19, 51, 20. 6), ein Verbot, welches Jeschajah (8, 19) wiederholte, und gegen welches von Königen und dem Volke oftmals gehandelt wurde, wollte man den Glauben des Volkes an die Fortdauer nach dem Tode ziehen. Allein es ist dies ein zu dunkles Gebiet des Aberglaubens, als daß man mit Bestimmtheit auf eine ihm zu Grunde liegende positive Anschauung schließen dürfte.

dern Speise verlangte und aß, antwortete er: „Kann ich es wieder zurückbringen? Ich gehe zu ihm, aber es wird nicht zu mir zurückkehren.“ Die Worte Schemuels, sowie das Benehmen und der Ausspruch Davids bezeugen in unbefangenster Weise den Glauben an die Fortdauer und an die Wiedervereinigung mit unseren Lieben nach dem Tode. — Aus den Psalmen heben wir insonders Psalm 16, 9—11 hervor: „Darum freut sich mein Herz, frohlockt mein Gemüth, ja sicher wohnt mein Leib. Denn nicht überläßt du meine Seele der Gruft, läßt nicht deine Frommen schauen die Grube. Den Pfad des Lebens wirst du mir kund thun; Fülle der Freuden ist vor deinem Antlitz, Wonn' in deiner Rechten immerdar.“ Wenn die neuen christlichen Erklärer, mit Ausnahme Ewald's, in diesen Versen nur den Schutz vor Gefahren erblicken wollten, so ist dies nur Befangenheit. Der letztere ist in V. 9 ausgesprochen, während V. 10 und 11 die Zukunft des Geistes und die darauf gestellten Hoffnungen des Sängers ausdrücken. Dem בשרי in V. 9 steht נפשי V. 10 zu scharf gegenüber, als daß es wieder dasselbe bedeuten könnte, und die Ausdrücke עזב לשאול ,ראות שחת sind zu stark, als daß sie den bloßen Tod bezeichneten, vor dem Gott ihn schützen solle, noch dazu, da der Sänger wohl wußte, daß er doch einmal sterben müsse. Daß also die Seele der Gruft nicht anheimfalle, kann nichts anders als die Unsterblichkeit bedeuten, ebenso, daß die Frommen nicht die Grube schauen. Der Pfad des Lebens ist der zum Leben in seiner Totalität, des irdischen und des darüber hinausgehenden; dieses Leben ist nach dem Sänger nicht ein bloßes Dasein, sondern mit dem Inhalt vollkommener und ewiger Seligkeit vor Gott.[1]) — Hieran rückt sich nahe Ps. 17, 15: „Ich aber werde schauen in Gerechtigkeit dein Antlitz, der Wonne Fülle haben, wenn ich erwacht, an deinem Bilde“, wo בהקיץ von den Meisten das Erwachen aus dem Schlummer des Todes erklärt wird. Im 49. Psalm wird in bestimmtester Weise die Lehre vorgetragen, daß die Sünder in der Unterwelt eine Scheinexistenz und Scheinwohnung finden, während die Seelen der

---

[1]) Die jüdischen Ausleger waren hierüber niemals in Zweifel, die älteren christlichen Ausleger deuteten die Auferstehung Christi daraus.

Gerechten von Gott der Unterwelt entzogen und zu sich genommen werden. „Aber meine (des Gerechten) Seele wird Gott lösen aus der Unterwelt Macht, denn er nimmt mich hinweg.[1]) (V. 16 S. Ausführliches in uns. Bibelw. III., S. 133.)[2]) — Wenn im Buche Ijob (vgl. Th. I., S. 85) die Frage nach der Uebereinstimmung der göttlichen Gerechtigkeit mit den Leiden des Gerechten und dem Glück des Ungerechten im wirklichen Leben im ersten Theile durch die Beseitigung der alten Volkslehre von der unbedingten Gerechtigkeit in allen Schicksalen des Menschen und die menschliche Unfähigkeit, das Uebersinnliche zu erkennen, im zweiten Theile durch die Lehre von der, durch die Geschicke bewirkten Erziehung des Menschen, um ihn „zum Lichte des Lebens zu führen", beantwortet wird, so konnte, sobald die Untersuchung auf dem Boden des irdischen Lebens verbleiben sollte, die Unsterblichkeitslehre im Ganzen kein wesentliches Moment werden, sondern im ersten Theile nur als eine Ahnung zukünftiger Ausgleichung erscheinen, im zweiten Theile als Hintergrund für dieses „Licht des Lebens" angedeutet werden. Der alte Dichter wäre sofort von seinem realistischen Boden entrückt worden, wenn er die Unsterblichkeit als bestimmtes Theorem gegen das Gerechtigkeitsaxiom ins Feld hätte führen wollen, wobei denn doch immer die Frage geblieben wäre: wozu der Gerechte hienieden leide, wenn er auch im Jenseits dafür belohnt werde? Wohingegen die Lehre von der Erziehung des Menschen durch seine Schicksale der natürliche Uebergang zur Unsterblichkeitslehre ist. Wir finden daher im ersten Theile 14, 14: „Oder, stirbt der Mann, lebt er dann? Alle Tage meines Dienstes würde ich harren, bis erschiene meine Ablösung!" Ijob hatte vorher die Frage aufgeworfen: wie anders wäre es, wenn der Mensch in das Leben noch einmal zurückkehrte, wenn er

---

[1]) לקח wie bei Chanoch und Elijahu.

[2]) Wir übergehen hierbei eine Menge Stellen der h. Schrift, welche späterhin auf die Unsterblichkeit ausgelegt wurden, wie z. B. Psalm 31, 20. 61, 5. u. s. w. Ferner wenn es 5 Mos. 22, 7 heißt: „Damit es dir wohlergehe und du lange lebest" oder Ps. 128, 2: „Heil dir, dir geht es gut", wo die Talmudisten die erste Hälfte auf das irdische, die zweite Hälfte auf das jenseitige Leben beziehen (Kiddusch. 39, 2 P. Aboth, 4, 1.).

im Grabe nur so lange läge, bis der Zorn Gottes sich gelegt, und Gott dann nach bestimmter Zeit wieder sein gedächte, um ihn ins Leben wieder zurückkehren zu lassen? Von dieser Wiederkehr des irdischen Lebens macht er sich frei, und erhebt sich zu dem klaren Gedanken der Unsterblichkeit: wenn der Mensch stirbt, lebt er dann noch? Dann würde er sich niemals beklagen, er würde ruhig ausharren in seinem Kriegsdienst, bis die Ablösung käme und ihn zum Frieden eingehen ließe. Aber der schwerleidende Ijob hat dessen keine Gewißheit, schnell tritt er daher in den verworrenen Knäuel der streitenden Gedanken wieder zurück. Mit größerer Bestimmtheit schließt Ijob seine Gegenrede wider Bildad's zweite Anklage 19, 25—27: „Doch ich weiß, es lebet mein Erlöser, und später über meinem Staub ersteht er; nach meinem Leib — zerschlagen ist er schon — und ohne Körper werde ich Gott schauen, zum Heile mir, ihn werden meine Augen sehen, und nicht als Gegner — es verzehren meine Nieren sich in meinem Schooße." Der Dulder sieht also Gott als Erlöser für ihn erstehen, wenn er schon im Staube ruht. Er werde „Gott schauen", also über alle die Räthsel, die ihm an Gottes Verfahren jetzt erscheinen, Aufklärung erhalten. Wann dies? Nachdem sein schon zerschlagener Leib ganz zerfallen sein wird. Ist aber dieses zukünftige Schauen Gottes genügender Ersatz für sein Leiden, und somit selbst schon die Lösung? Keineswegs. Seine Eingeweide verzehren sich in ihm; dieses Leiden steht für sich, und muß für sich gerechtfertigt sein. Man muß gestehen, daß noch jetzt Niemand mehr von der Unsterblichkeit zu sagen weiß, als: „Nach der Auflösung werde ich Gott schauen." (S. Bibelw. III. S. 536.) — Das Buch Koheleth hat (s. Th. I., S. 86) die Tendenz, bei Leugnung der geschichtlichen Entwickelung und des geschichtlichen Bewußtseins die Nichtigkeit alles Menschlichen zu behaupten, dann aber zu erweisen, daß diese Anerkenntniß mit Gottglauben und Gottesfurcht sich wohl vereinige und mit der Gottesleugnung nicht identisch sei. Auch den Zweifel über die Unsterblichkeit (3, 21.) weist der Verf. zurück und behandelt ihn nur als einen Einwand seiner Gegner; hingegen spricht er den Todten Hoffnung und Wissen, Haß und Liebe, allen Lohn und Antheil „an Allem, was unter der

Sonne geschieht," ab, „denn nicht ist Thun und Erfahrung und Wissen und Erkenntniß in der Gruft, wohin du gehst" (9. 4—6. 10). Der Tod ist ihm daher nur der Akt der Trennung von Geist und Körper, von denen jeder dahin zurückkehrt, woher er gekommen (12, 7): „zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er diese gewesen, und zurückkehrt der Geist zu Gott, der ihn gegeben." Ersieht man hieraus, daß der Vers. ganz auf dem Boden der mosaischen Lehre vom Dualismus des Geistes und des Körpers steht, sowie daß er die Fortdauer des menschlichen Geistes anerkennt, indem er den Geist zu Gott zurückkehren läßt, wie den Körper zur Erde, so spricht er doch einerseits dem todten Körper in der Gruft alles Wesenhafte ab — was, wie wir gleich sehen werden, von Bedeutung ist — und hat andererseits von dem Zustande des Geistes nach dem Tode, von dem Wie der Unsterblichkeit gar keine Ansicht; mit dieser Rückkehr zu Gott ist für ihn alles Wissen des Menschen vom Geiste zu Ende, und er deutet weder eine Sonderexistenz, eine Fortdauer als individuelles Wesen, noch ein Aufgehen des Geistes in Gott an [1]).

Wenn demnach der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode der ganzen biblischen Anschauung und Lehre zu Grunde lag, so fragt es sich, wie das israelitische Volk und seine geistigen Träger sich dieselbe dachten? Eine vorurtheilslose Forschung wird bald bemerken, daß da eine doppelte Vorstellung bestand. Während die höhere, daß die Seele nach dem Tode zur Anschauung Gottes und zur Seligkeit komme, sich vielfach ausspricht, war bei dem Volke die gröbere verbreitet, daß es eine Art Unterwelt gebe, in welcher die Todten als Schatten in Unthätigkeit, ohne Zusammenhang mit dem Leben zubrächten, eine Vorstellung, welche bei allen alten Völkern gefunden wird. In der Thorah findet sich hieran auch nicht der geringste Anklang, und eben so sahen wir, daß in der angeführten Stelle Koheleth's nichts davon mehr übrig war. Der Dichter aber benutzt solche Volksvorstellungen zu poetischen Bildern,

---

1) Dennoch dürfen wir die Verschiedenheit von „die er gewesen" hinsichtlich des Staubes und „der ihn gegeben" nicht außer Acht lassen. Denn der erste Ausdruck identifizirt den „Staub" d. i. den Leib mit der Erde, während der zweite Ausdruck den menschlichen Geist von Gott jedenfalls unterscheidet, so daß die Rückkehr desselben zu Gott immer noch eine Sonderexistenz enthält.

und läßt von beiden Meinungen, wenn sie einmal neben einander bestehen, jedes Mal die gelten, welche zur augenblicklichen Seelenstimmung paßt. Wir können daher einen Gegensatz oder Widerspruch hieraus nicht ziehen, weil nur gelegentlich die alte Volksanschauung zum Ausdruck kommt, ohne irgend einen dogmatischen Werth zu beanspruchen. Das Wort שאול=שעול heißt eigentlich „Höhle"; darum Grab, Gruft, und in dieser einfachsten Bedeutung kommt es am öftersten vor [1]). Darauf hat es auch die Bedeutung von unterster Tiefe, den inneren Höhlungen der Erde (שאול תחתיה) wie 5 Mos. 32, 22. im Gegensatz zur Höhe des Himmels, Jon. 2, 3. Amos 9, 2. Ijob. 24, 19. So wird denn „Scheol" vielfach zu poetischen Bildern gebraucht; die Pforten der Unterwelt, die Bande der Unterwelt für Todesgefahr Ps. 18, 5. 116, 3., in die Unterwelt hinabfahren für Sterben z. B. Jes. 38, 10., auch als poetische Personifikation der Strafe Gottes Jes. 28, 15. 18; hingegen wird die Rettung von der Pest Ps. 30, 4. poetisch ausgedrückt: „Du führtest meine Seele aus der Unterwelt, belebtest mich aus denen, die in die Grube sanken," wie im Gegentheil die „Unterwelt, die ihren Schlund aufreißt, um zu verschlingen", als das Bild des Unterganges von Menschen und ihren Besitzthümern gebraucht wird Jes. 5, 14. Dennoch tritt die „Unterwelt" auch in bestimmter Weise als Aufenthaltsort der ungeborenen oder abgestorbenen Seelen auf, wie 1 Schem. 2, 6. Sie befindet sich unterhalb der Wasser, die unter der Erde gedacht werden, also in der untersten Region der Welt. (Ijob 26, 5; sie ist „ein Land der Finsterniß und Todesschatten, des Grauens wie ein Dämmerungsdunkel" Ijob 10, 21. 22.), also wo eine Dunkelheit herrscht, die durch ein geringes Licht um so fühlbarer wird, wo die Gestalten noch etwas, aber in düsterer Weise sichtbar werden. Diese Unterwelt ist eine „Scheinwohnung" (Ps. 49, 15.), „die Grube des Nichts" (Jes. 38, 17.), ihre Bewohner sind „Bewohner der Nichtigkeit" (Jes. 38, 11.). Diese Bewohner der Unterwelt werden רפאים „Schatten" genannt, von denen Jes. 14, 9. sagt, daß sie beim Sturze des Kö-

---

[1]) S. 1 Mos. 37, 35. 42, 38. 44, 29. 31. 4 Mos. 16, 30. 33. 1 Kön. 2, 6. 9. Ps. 89, 49. Ijob 7, 9.

nigs von Babel „sich aufregten", die Könige unter ihnen, die einst auf der Erde geherrscht, „stehen von ihren Thronen auf" und stimmen ein Hohnlied an: „Auch du bist gewelkt wie wir, wardst uns gleich." Es ist also ein Scheindasein, der letzte Rest von Wesenhaftem, noch etwas dem Leben auf Erden ähnelnd, aber ohne Wirklichkeit, daher sie des Herrn nicht harren, Gott nicht loben (Ps. 6, 6. u. ö.), sie feiern von aller Arbeit, sind frei von jedem Drucke, und aller Unterschied zwischen ihnen hat aufgehört (Ijob 3, 17 f.) Wie gesagt, diese Anschauung kann uns nicht auffallen, da sie nur als Volksmeinung und in dichterischen Bildern auftritt und bei Aegyptern, Griechen, Römern u. s. w. allgemein herrschend war. — Darum hinderte sie auch nicht den Tod als einen Schlaf anzusehen (Ps. 13, 4. 76, 6.) und zwar als einen ewigen, aus welchem kein Erwachen, wie es Jirm. 51, 39. 57. heißt: „dann werden sie schlafen den ewigen Schlaf, und nimmer erwachen," und Ijob 14, 12: „Es liegt der Mensch und steht nicht wieder auf; bis die Himmel vergehen, erwachen sie nicht wieder, und regen sich aus ihrem Schlummer nicht." (Vgl. Ijob 3, 13.) So wird Spr. Schel. 21, 16. geradezu in Verbindung mit jenen „Schatten" gesagt: „in der Schattenversammlung wird er ruhen."

Die eben angeführten Stellen erweisen aber auch, daß die Lehre von der Auferstehung der Todten nicht biblisch ist, d. h. daß das bestimmte Dogma, es werden dereinst die Körper der Todten wieder erstehen, mit den Geistern, die früher in ihnen wohnten, wieder verbunden, und so ein neues und zwar ewiges Leben beginnen, in der h. Schrift keine Wurzel hat, sondern erst einer späteren Zeit angehört. Die Stellen, auf welche man sich zu berufen pflegt, sind folgende: Jesch. 26, 14—19: „Todte leben nicht, Schatten erstehen nicht wieder; darum ahndest du, und vertilgtest sie, und vernichtest ihnen jedes Gedächtniß. Du Ewiger, mehrtest das Volk, verherrlichtest dich, erweitertest alle Grenzen des Landes. Ewiger, dich suchten sie in der Bedrängniß, ergossen sich in Beschwörung, als du sie züchtigtest. Wie eine Schwangere sich nährt dem Gebähren, kreist, schreit in ihren Wehen: so waren wir vor dir, Ewiger. Wir waren schwanger, wir kreisten: da wir gebaren, war's Wind; nicht wir vollbringen Rettung dem Land, und

nicht sinken die Bewohner der Welt. So mögen aufleben die Todten, meine Leichen wieder erstehen: erwachet und jubelt, Bewohner des Staubes! denn Thau auf Pflanzen ist dein Thau, aber die Erde wirft Schatten nieder." Der erste Blick jedoch zeigt, daß hier von einer Auferstehung aller Todten nicht im Entferntesten die Rede ist, ja daß die Anfangsworte des V. 14 das gerade Gegentheil aussagen; der Zusammenhang lehrt aber, daß auch in V. 19 die Auferstehung der israelitischen Leichen nur figürlich gemeint ist. Die früheren Herren Israels sind gefallen, todt und erstehen nicht wieder; das israelitische Volk aber will Gott vermehren, so sehr aber die Israeliten Gott um Rettung anrufen und wie Kreisende schreien (16. 17.), so vermögen sie doch nichts zur Rettung und Wiederherstellung beizutragen, was in Fortsetzung des begonnenen Bildes mit Kreisenden, die Wind gebären, ausgedrückt wird (18); es muß ihnen daher Gott auf wunderbare Weise zu Hülfe kommen, was bildlich ausgedrückt wird: während die Feinde Israels todt bleiben, mögen die Todten Israels wieder belebt werden, d. h. Israel seine Verluste wieder ersetzt erhalten, daß sein Bestand und seine Macht ganz wieder hergestellt werde. So wenig wie das Windgebähren eine Wirklichkeit hat, eben so wenig das Wiederbeleben der Todten, das Erstehen der Leichen; es handelt sich nicht um eine Wiederbelebung der wirklich todten Israeliten, sondern um die Wiederherstellung der Macht Israels. Als man diese Verse richtig zu verstehen begann, wollten die Kommentatoren schließen, daß, weil der Prophet ein solches Bild braucht, die Lehre von der Auferstehung der Todten damals dem Volke bekannt und gewöhnlich sein mußte. Aber das gerade Gegentheil ist das Richtigere. Wenn ein Dogma in bestimmter Fassung erst vorhanden und anerkannt ist, so kann es nicht mehr zu einem theilweisen Bilde verbraucht werden, weil die Anschauung dann weit über ein solches schon hinausreicht. Dies wird durch die zweite Stelle, das 37. Kap. Jecheskel bestätigt. Begriffen in einer Reihe von Reden über die Wiederherstellung des vernichteten und verbannten Israel's, sieht sich der Prophet im Geiste hinausgeführt in ein Thal, das voll verdorrter Gebeine war. „Und der Herr sprach: Menschensohn, werden diese Gebeine wieder belebt? Da

sprach der Prophet: Herr, Du weißt es." (3.) Der Herr befiehlt dem Pr. den Gebeinen zu sagen, aufzuerstehen und Fleisch und Sehnen anzuziehen, und dem Geiste zu heißen, die Erschlagenen wieder zu beleben. Und so geschah es, und sie standen auf ihren Füßen, eine sehr große Schaar. Und der Herr sprach zum Propheten: „Menschensohn, diese Gebeine, das ganze Haus Israel sind sie. Siehe, sie sprachen: unsere Gebeine verdorrten, unsere Hoffnung verschwand, verloren sind wir! Darum weissage und sprich zu ihnen: Siehe, ich öffne eure Gräber, und schaffe aus euren Gräbern euch, mein Volk, und bring' euch in das Land Israel, und ihr sollt erkennen, daß ich der Ewige, wenn ich eure Gräber öffne, und aus euren Gräbern schaffe euch, mein Volk. Und ich lege meinen Geist in euch, daß ihr belebet werdet, und führe euch auf euren Boden, und ihr sollt erkennen, daß ich, der Ewige, es geredet und gethan!" (11—14.) Schon in alter Zeit erkannte man, daß von einem Dogma der Wiedererweckung der Todten hier keine Spur vorhanden. Im Talmud (Sanhedr. 92, 2) erklärte der Eine, die Rede des Propheten sei nur ein Gleichniß, während Andere die Frage, wessen Gebeine hier wiederbelebt worden seien, verschieden beantworten, ein Dritter die Wiederbelebten ziehen, sich verheirathen und Geschlechter erzeugen läßt, von denen er auch ein Abkömmling sei. In beiden Fällen, als Gleichniß oder als Faktum angesehen, hat es mit dem Auferstehungsdogma nichts zu thun. Auch Hieronymus und spätere jüdische Kommentatoren legten die Rede des Propheten als ein Gleichniß aus, verwahrten sich aber dagegen, daß man sie hiermit der Leugnung des Auferstehungsdogma's beschuldige.[1]) Daß es sich aber hier nur um ein Gleichniß handelt, ersieht man klar 1) aus V. 11. wo die Deutung vor sich geht, und die im Thale zerstreuten Gebeine als das ganze Haus Israel ausgelegt werden, und zwar nicht die früheren Geschlechter desselben, sondern die gegenwärtigen, in der Gefangenschaft befindlichen; 2) daß das tertium comparationis (der Vergleichspunkt) von den Israeliten selbst und zwar vor dem, im Gleichniß

[1]) Z. B. R. Albo Ikkar. IV, 35, wohingegen Menasseh ben Israel de resurrect. mortuor. II, 4. noch die Auferstehungslehre in dem angeführten Kapitel des Propheten finden wollte.

erzählten Vorgang ausgesprochen wird: „unserere Gebeine verdorrten, unsere Hoffnung verschwand, verloren sind wir;“ 3) daß in V. 12—14 das als zukünftig von Gott geschehend verkündet wird, was in dem Gleichniß als schon geschehen berichtet wird; 4) wird es durch die Umgebung erwiesen; das Gleichniß bildet die fünfte von sieben Reden, welche als die dritte Abtheilung des Buches Jecheskels die Verheißungen an Israel nach der Zerstörung Jerusalems aussprechen; die sechste Rede enthält das Gleichniß über die Wiedervereinigung der beiden Reiche Israel und Juda, dargestellt durch die Vereinigung zweier, mit den Namen dieser beschriebenen Hölzer zu einem einzigen. Gegen die Auferstehungslehre verstößt auch, daß V. 14 Gott seinen Geist in das wiedererstandene Volk legen will, und Vers 9. der Geist, der in die Erschlagenen komme, von den vier Winden berufen wird (באי הרוח ופחי), während bei der Auferstehung die Geister selbst mit ihren früheren Körpern verbunden werden sollen.

Wir haben es also hier mit einem trefflichen und mit dramatischem Effekt ausgeführten Gleichnisse zu thun. Die ihrer Selbstständigkeit beraubten, ihrer Freiheit und ihres Besitzthums verlustig gegangenen, verbannten und zerstreuten Israeliten sahen sich wie Todte an, wie in Gräber verschlossene, verdorrte Gebeine, ihre Hoffnungen waren geschwunden, sie glaubten sich verloren. Da will der Prophet neue Hoffnung ihnen einflößen, die Zuversicht in ihnen wecken, daß sie dennoch wieder zu Freiheit und Selbstständigkeit, zu einem großen nationalen Leben kommen würden. Er sagt zu ihnen: ja, ihr seid ein todtes, verdorrtes Volk, aber Gott wird euer Grab, d. ist eure Gefangenschaft, öffnen und euch als israelitisches Volk wieder beleben. Es lag in der ganzen Weise unseres Propheten, diesen Gedanken der Wiedererweckung der todten israelitischen Nationalität weder mit dürren Worten, noch in schwungreichen Phrasen, sondern in einem anschaulichen Bilde auszudrücken, was ihm auch in wirksamster Weise gelungen ist. Aber auch hier wäre es ein Fehlschluß, aus der Anwendung dieses Gleichnisses das Vorhandensein des Auferstehungsglaubens im Volke zu folgern. Dann würde dem Gleichnisse alles Ueberraschende und Nachdrückliche gefehlt haben; der Prophet hätte vielmehr sagen müssen: wie? ihr

glaubet, daß nicht alle Todten, oder wenigstens die Todten Israels wieder aus ihren Gräbern hervorgehen und leben werden auf den Ruf Gottes und wollet nicht glauben, daß unser Volk noch einmal wieder hergestellt und leben werde? Nicht minder spricht V. 3. dagegen, wo Gott den Propheten fragt, ob die Gebeine im Thale jemals wieder leben würden? Wäre der Auferstehungsglaube vorhanden gewesen, so hätte der Prophet antworten müssen: gewiß, nur die Zeit kenne ich nicht. Der von dieser Frage überraschte Prophet antwortete aber nur: „Herr, nur Du weißt es" (אתה ידעת, trotz dem ת — noch אתה des Nachdrucks wegen). Endlich zeugt die ausführliche Durcharbeitung des Gleichnisses für die Neuheit des angewandten Gedankens. — Als die Hauptstelle wird aber nun Daniel 12, 1—4 angeführt: „Und in selbiger Zeit wird auferstehen Michael, der große Fürst, der für die Söhne seines Volkes einstehet, und es wird eine Zeit der Noth sein, die nicht gewesen ist, seitdem Völker sind, bis zu selbiger Zeit, und in selbiger Zeit wird dein Volk gerettet werden, Jedweder, der aufgeschrieben im Buche gefunden wird. Und viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben, und diese zu Schanden, zu ewigem Abscheu. Und die Weisen werden glänzen, wie der Glanz der Himmelsveste, und die Viele zur Gerechtigkeit gebracht, wie Sterne, immer und ewig. Du aber, Daniel, berge die Worte und besiegele das Buch bis zur Zeit des Endes: Viele werden umherschweifen, doch sich mehren wird die Erkenntniß." Einer sorgfältigen Prüfung stellt sich aber das gerade Gegentheil heraus, daß nämlich diese Stelle noch viel weniger eine Grundlage für die Auferstehungstheorie bietet, als die früher angeführten. Es wird nämlich ausgesagt: es tritt eine Zeit der höchsten Noth und Bedrängniß ein, d. i. die syrische Drangzeit, und in dieser wird unter der Anführung des Schutzengels des jüdischen Volkes, Michael, „dein Volk gerettet werden". Und auf welche Weise? Jeder aus deinem Volke, „der aufgeschrieben im Buche, d. i. des Lebens, gefunden wird", also Jeder, der diese Zeit der Noth überlebt, ist gerettet, von denen deines Volkes aber, die „im Erdenstaube schlafen, werden Viele erwachen, diese zum ewigen Leben, und diese zu Schanden, zu ewigem Abscheu", ins-

besondere werden „die Weisen wie die Sterne glänzen immer und ewig". Wenn nämlich die Uebrigbleibenden gerettet werden, so frug es sich, welches der Lohn derer, die im Kampfe unsäglich gelitten und ihre Treue gegen Gott mit dem Märtyrertode besiegelt hatten, und welche die Strafe der Abtrünnigen in Israel, die statt am Herrn zu hängen, selbst zur Verfolgung der Ihrigen in Abfall und Untreue die Hand geboten, wenn sie unterdeß gestorben? Diese beiden Arten von Israeliten sollen aus ihrem Schlafe erwachen, die einen zu ewigem Leben und Seligkeit, die anderen zu ewigem Abscheu und Verdammniß. Diese zusammen werden „Viele sein", die weiter Schlafenden können also nur die sein, welche weder zu der einen noch zu der anderen Art gehörten, die unthätigen, die im Strome mitschwammen, also weder das eine noch das andere Loos verdienten. Man sieht hieraus, daß es sich weder um eine Auferstehung aller Menschen, noch aller Israeliten, sondern nur um das zukünftige Loos der in diesem großen syro-makkabäischen Kampfe gefallenen Juden handelt. Aber es ist auch nicht einmal von einer Auferstehung die Rede, sondern nur von einem Erwachen aus dem Todesschlafe, also von einem Wiederbewußtwerden der geistigen Persönlichkeit, während von einem Wiedererstehen und Wiederbelebtwerden der Körper, diesem wesentlichsten Momente des Auferstehungsglaubens, nicht die geringste Spur gegeben ist. Der Verfasser geht von der alten, oben aus mehrfachen Stellen der Schrift angeführten Ansicht aus, daß der Tod „ein ewiger Schlaf, aus dem kein Erwachen", sei, daß aber „in dieser Zeit" eine Ausnahme für die gefallenen Juden eintrete, welche in dem großen national-religiösen Kampfe gegen die Syrer in Treue oder in Untreue gefallen. [1])

Die Resultate der obigen Untersuchung fassen wir in folgende Sätze zusammen: 1) Der ganzen biblischen Anschauung liegt die Unsterblichkeitslehre zu Grunde, ohne jedoch dogmatisch formulirt zu werden, sondern indem sie nur in einzelnen Andeutungen und in den Chetubim in immer deutlicheren Aussprüchen sich zu erken-

---

1) S. über diese Stelle das Ausführliche in unsrem Bibelwerke. Th. III S. 872.

nen giebt; 2) es bestanden neben einander zwei verschiedene Vorstellungen, die eine, den Denkenden und Höherfühlenden zu eigen, daß die Seele nach dem Tode ein ewiges Leben im Anschauen Gottes, fortschreitend „im Lichte des Lebens" führe, und die Volksanschauung, daß die Abgeschiedenen noch eine Art Wesenhaftigkeit in der Unterwelt besäßen, aber unthätig und ohne Zusammenhang mit dem wirklichen Leben, welche Volksanschauung zu dichterischen Bildern benutzt ward, aber sich später gänzlich verlor; 3) der Glaube an eine Auferstehung und Wiederbelebung der Todten bestand in der biblischen Zeit nicht, und kann nur rückwärts eine Anknüpfung an mehrere in der Schrift vorkommenden Gleichnisse finden, die aber an sich jenen Glauben durchaus nicht aussprechen. Sehen wir nun zu, wie auf dieser Grundlage die Weiterentwickelung vor sich ging. —

Wie wir B. I. S. 87. ff. auseinandergesetzt haben, knüpfte sich an das schriftliche Gesetz die traditionelle Auslegung, die sich mündlich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte. Aber erst nach Esra tritt sie in lebendigem Flusse hervor, macht ihre Autorität als eine unbedingte geltend und stellt sich so an die Stelle des schriftlichen Gesetzes, indem sie die allein richtige Auslegung des schriftlichen Gesetzes zu sein behauptet. Dies konnte aber nicht geschehen, ohne daß sich auch der Gegensatz kund gab, der die mündliche Ueberlieferung verwarf und sich allein an den planen Wortsinn der Schrift hielt. Hieraus entstanden zwei Richtungen während der zweiten Hälfte des Bestandes des zweiten Tempels; die Pharisäer und Sadduzäer. Die Ausbildung und Geltendmachung des mündlichen Gesetzes, die in dem Streben, das ganze äußere Leben immer mehr mit den Fäden des Gesetzes zu umspinnen, ihren Boden fand, und die daraus erfließende Uebertreibung des formalen Moments der Religion hatte in den Pharisäern ihre Verkörperung, während die Sadduzäer die Autorität des mündlichen Gesetzes verwarfen und den Wortsinn der Schrift als das Israel verbindliche Gesetz anerkannten, während die wachsende Verwirrung, der steigende Parteikampf und die überhandnehmende Entsittlichung eine besondere Art von Orden hervorbrachten, die Essäer, der vorzugsweise den allgemeinen sittlichen Inhalt der Re-

ligion pflegte, und sich darin durch eine eigenthümliche Lebensart (z. B. Gütergemeinschaft) und besondere Ceremonien zu befestigen suchte. Die Pharisäer nun hielten den allmälig durch das Volk sich verbreitenden Glauben an eine dereinstige Auferstehung der todten Leiber und deren Wiedervereinigung mit ihren Seelen zu einem dauernden glückseligen Leben auf der verjüngten Erde fest, und erhoben ihn zu einem unbedingten Dogma, das sich seitdem bis zu dem Umschwunge der Anschauung in der neueren Zeit durch alle Zeiten des Judenthums genau formulirt erhielt. Die Sadduzäer hingegen leugneten die Auferstehung der Todten als blos traditionell begründete Lehrmeinung; ob sie jedoch die Fortdauer nach dem Tode leugneten, ist aus der Aussage des Josephus, der sich als Parteigänger der Pharisäer gerirt, noch nicht als erwiesen anzunehmen, da die Gegner die Leugnung der Unsterblichkeit den Sadduzäern leicht insinuiren konnten als Konsequenzmacherei, weil jene Lehre in der Thorah nicht ausdrücklich ausgesprochen sei. Indeß zeigt uns das Beispiel Sirachs (s. unten), daß dennoch ein jüdisches Religionssystem ohne die Unsterblichkeitslehre möglich und vorhanden war.[1]) Ueber die Unsterblichkeitslehre der Essäer theilt uns Josephus (B. Jud. II., 8, 11.) folgendes mit: „Bei ihnen steht der Glaube fest, nur der Leib sei vergänglich und sein Stoff der Zerstörung unterworfen, die Seele aber daure ewig fort, durch einen kreatürlichen Reiz sei dieselbe aus der Höhe des reinsten Aethers herabgestiegen, um im Leibe wie in einem Kerker eingeschlossen zu werden, sobald aber die Bande des Fleisches gefallen seien, freue sie sich der Erlösung aus langer Knechtschaft und steige

---

[1]) Josephus sagt (Antiqu. XVIII, 1.) hierüber: „die Pharisäer glauben, daß die Seelen eine unsterbliche Dauer haben, und daß dieselben, je nachdem der Mensch tugendhaft oder lasterhaft gewesen, unter der Erde Lohn oder Strafe erhalten; die Lasterhaften werden nach ihrer Lehre in immerwährender Gefangenschaft gehalten, während die Tugendhaften die Freiheit behalten, ins Leben zurückzukehren." — „Die Lehre der Sadduzäer läßt die Seelen mit den Körpern sterben." — Ferner (B. Jud. II, 8, 14.): „die Pharisäer erklären jede Seele für unvergänglich, lassen jedoch nur die Seelen guter Menschen in ihre Leiber zurückkehren, während die Seelen der Bösen zur ewigen Strafe verdammt seien. — Die Sadduzäer dagegen verwerfen Unsterblichkeit, Strafe und Belohnung in der Unterwelt."

empor. Die guten Seelen, lehren sie, leben an einem Orte jenseits des Oceans, der weder von Regen, noch Schnee, noch Sonnenbrand beläſtigt, ſtets von einem ſanften kühlenden Zephir angeweht ſei; der Böſen harre eine finſtere, kalte Höhle voll unaufhörlicher Qualen. Damit erklären ſie die Seelen für unvergänglich und benützen dieſe Lehre, um die Tugend zu fördern und vor dem Laſter zu ſchrecken. Dieſe Lehre der Eſſener von der Seele iſt es, welche Alle, die einmal von der Weisheit des Ordens gekoſtet haben, mit der Macht eines Zaubers ergreift und feſthält." —

Die Geiſteselemente, welche aber damals im Judenthume lebendig waren und zu vielfachem Streite und Widerſtreite veranlaßten, entwickelten ſich nicht blos von Innen heraus, ſondern auch von Außen fand mannichfaltige Einwirkung ſtatt, namentlich von Seiten der griechiſchen Kultur, die ſich auch unter den Juden nicht nur in Syrien und Aegypten, ſondern auch in Jeruſalem ſelbſt geltend machte. Es entſtand daher eine nachbibliſche Literatur in griechiſcher Sprache, die ſo zwingend war, daß ſelbſt in hebräiſcher Sprache geſchriebene Werke, wie die Sprüche Sirachs, ins Griechiſche überſetzt werden mußten. Wir haben es hier zunächſt mit den Apokryphen zu thun. Das Buch „die Weisheit Salomonis", welches ganz auf bibliſchem Grunde den Dualismus des Körpers und Geiſtes, die Hinderniſſe, welche der „vieldenkenden Seele" durch den Körper bereitet werden,[1]) die Reinheit der Seele, wie ſie aus der Hand Gottes kommt,[2]) den Kampf des Guten und Böſen, die gerechte Vergeltung, das Ringen nach Erkenntniß Gottes als die Wurzel alles höheren Lebens lehrt, erkennt daher auch die Unſterblichkeit der Seele als die Krönung des menſchlichen Daſeins an. Den ruchloſen Leugnern gegenüber ruft es aus (2, 22. 23.): „Und ſie erkennen nicht Gottes Geheimniſſe, noch hoffen ſie auf Lohn der Frömmigkeit, noch anerkennen ſie Vergeltung ſchuldloſer Seelen. Denn Gott hat den Menſchen ge-

---

[1]) S. K. 9. V. 15. 16: „Denn der ſterbliche Körper beſchweret die Seele, und die irdiſche Hülle belaſtet den vieldenkenden Geiſt. Kaum errathen wir das, was auf Erden iſt, und was uns vor den Händen liegt, finden wir mit Mühe, wer aber hat erforſchet, was im Himmel iſt?"

[2]) S. K. 8. V. 19. 20.

schaffen zur Unvergänglichkeit, und ihn gemacht zum Bilde seines eigenen Wesens." (3, 2—5.): „Sie scheinen in den Augen der Unverständigen zu sterben, und ihr Abschied wird für ein Unglück gerechnet, und ihr Hinscheiden für Untergang, sie aber sind im Frieden. Und wenn sie auch vor den Augen der Menschen viel Leiden haben, so ist doch ihre Hoffnung auf Unsterblichkeit voll. Nach kurzer Züchtigung empfangen sie großen Lohn; denn Gott prüfet sie und findet, sie seien werth." — Das „Buch Tobiä" schließt sich dem vorhergehenden völlig an. Es läßt den Tobit beten (3, 6.): „Und nun thue mit mir nach deinem Wohlgefallen! Gebiete, daß mein Geist hinaufgenommen werde, daß ich abscheide und zur Erde werde, dieweil es besser ist für mich zu sterben, als zu leben; denn ich habe unverdiente Vorwürfe gehört, und große Betrübniß ist in mir. Gebiete, daß ich nun abscheide aus der Noth an den ewigen Ort! Wende dein Angesicht nicht ab von mir!" — Im zweiten Buche der Makkabäer aber finden wir sowohl die Unsterblichkeit nach dem Tode, als auch die Auferstehung der Todten ausgesprochen. In ersterer Beziehung heißt es (7, 29.): „Fürchte dich nicht vor diesem Henker, sondern zeige dich der Brüder würdig, und leide den Tod, damit ich dich durch die Gnade Gottes mit deinen Brüdern wiederfinde." V. 36: „Meine Brüder haben nun eine kurze Qual ausgestanden und sind dem Bunde Gottes zum ewigen Leben anheimgefallen; du aber wirst nach Gottes Gericht den gerechten Lohn für deinen Uebermuth empfangen." Die Auferstehung der Todten für die Gerechten aber wird gelehrt 7, 14: „Und als er sterben wollte, sprach er also: Es ist schön, durch Menschen sterbend, die Hoffnung von Gott zu erwarten, wieder von ihm auferweckt zu werden. Du freilich hast keine Auferstehung zum Leben zu erwarten." (12, 43. 47): „Hierauf brachte er durch eine Sammlung eine Summe von zweitausend Drachmen Silbers zusammen, und sandte sie nach Jerusalem, daß davon ein Sündopfer gebracht würde: womit er sehr schön und löblich that, indem er auf die Auferstehung bedacht war; denn hätte er nicht erwartet, daß die Gefallenen auferstehen würden, so wäre es überflüssig und thöricht gewesen, für die Todten zu beten." — Eine eigenthümliche Stellung nehmen aber betreffs unseres Gegenstandes, wie kein

zweites jüdisches Schriftwerk, die Sprüche Sirachs ein. Obschon sich innerhalb der lautersten Sittlichkeit bewegend, Weisheit und Gottesfurcht, sowie alle Tugenden als die höchsten Ziele des Menschen anerkennend, daher dem Menschen die Pflicht der Vervollkommnung auferlegend, hält Sirach die strenge Gerechtigkeit Gottes für schon im Leben auf Erden sich verwirklichend, und leugnet die Unsterblichkeit des Geistes, indem mit dem Tode alle weitere Entwickelung aufhöre. Er sagt einfach und nackt (17, 30.): „Denn nicht alles kann im Menschen sein, weil der Menschen-Sohn nicht unsterblich ist.“ V. 32: „Die Menschen aber sind alle Erde und Asche.“ [1]) Es ist offenbar, daß die nüchterne Verstandesauffassung, welche in dem ganzen Buche Sirachs herrscht, diese Ansicht aus dem mißverstandenen Koheleth gezogen hat. Bei der Achtung aber, in welcher Sirach selbst bei den Talmudisten noch stand, ersieht man, daß zu seiner Zeit die Unsterblichkeitslehre noch nicht zu den unbedingten Glaubenssätzen im Judenthume gehörte. —

Als den populärsten Ausdruck der Glaubensmeinung, welche vor und nach der Zerstörung Jerusalems in der jüdischen Masse verbreitet war, können wir das ansehen, was Flavius Josephus in einer Rede an die Soldaten, die er vom Selbstmorde zurückhalten will, ausspricht. (B. Jud.. III., 8, 5.): „Unsere Leiber zwar sind sterblich und aus vergänglichem Stoffe gebildet, aber ein Theil der Gottheit, eine unsterbliche Seele wohnt in dem sterblichen Körper.“ „Ihr wisset doch, daß wer nach der Ordnung der Natur das Leben verläßt, und die von Gott geliehene Schuld heimzahlt, wenn der Darleiher sie fordert, ewigen Ruhm, ein bleibendes Haus und Geschlecht haben wird, daß seine Seele wegen ihres Gehorsams, den heiligsten Ort im Himmel erlangt, von wo aus sie wieder nach dem Ablauf der Zeiten in einen reinen Leib wandern soll. Die Seelen derer hingegen, deren Hände gegen sich selbst gewüthet haben, nimmt die finstere Unterwelt auf, und Gott, ihr Vater, wird an ihren Nachkommen den Frevel gegen Leib und Seele heimsuchen.“ — Die im damaligen Judenthume heimische Lehre bestand also darin, daß 1) die Seelen nach dem Tode fortdauern, die Gerechten mit Glück-

[1]) V. 30: *Οὐ γὰρ δύναται πάντα εἶναι ἐν ἀνθρώποις, ὅτι οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου.* — V. 32: *Καὶ οἱ ἄνθρωποι πάντες γῆ καὶ σπόδος.*

seligkeit belohnt, die Sünder von ewiger Strafe heimgesucht, 2) daß dereinst die Seelen der Gerechten in ihre wiederestandenen und geläuterten Leiber zurückkehren und ein unbegrenztes, glückliches Leben führen. — Der eigentliche Philosoph dieser Epoche, Philo der Alexandriner, hat sich in seinen Schriften über die Unsterblichkeit der Seele nicht klar und bestimmt ausgesprochen. Bekanntlich bilden diese zumeist eine Art fortlaufenden Kommentars zu der Thora,[1]) der allegorisirend selbst aus den Personen und Geschehnissen einen höhern metaphysischen und ethischen Gedankeninhalt herzuleiten, und mystisch hineinzutragen sucht. Fand er vielleicht hierbei keinen Platz, um über die Fortexistenz der Seele zu handeln, so kommt hinzu, daß Philo Glück und Unglück, Lohn und Strafe ganz unabhängig vom irdischen und jenseitigen Leben hält. Wenn der Weise alle Leidenschaften und Begierden völlig überwindet, sich zur innersten Beschaulichkeit zurückzieht, so nur in Gott lebt und von göttlichem Geiste heimgesucht wird, so ist er glückselig schon hienieden, und kann eine Steigerung seiner Seligkeit durch den Tod kaum stattfinden, während der Sünder umhergeworfen durch seine Leidenschaften, von der Unruhe, ja dem Sturme der Begierden hin- und hergeschleudert, unselig ist so lange er lebt; im Sinne Philo's ist die Tugend das wahre Leben. (S. die kleine Schrift: de praemiis et poenis). Philo nennt daher den Körper der Sündigen, den Leidenschaften ergebener Menschen, das Gefängniß, den Sarg oder das Grab der Seele (de migratione Abrahami p. 390 ed Hoeshel). So sagt er auch: (de profugis p. 458): „Die Bösen, wenn sie auch das höchste Greisenalter erreichen, sind todt, weil sie nicht der Tugend leben, die Gerechten aber, wenn sie auch aus dem Körper scheiden, haben doch die Unsterblichkeit erwählt, und leben in Ewigkeit.“ Hieraus wie überhaupt aus den Ansichten Philo's über die scharfe Gegensätzlichkeit des Köpers und der Seele, über das höhere Seelenleben und dessen Bestimmung ist es unzweifelhaft, daß die Unsterblichkeitslehre von dem Philosophem Philo's gar nicht zu trennen sei, wie dies von dem Schüler Plato's vorauszusetzen ist. —

---

[1]) S. unser Predigt- und Schulmagazin, 2. Auflage S. 414—421.

In der ganzen talmudischen Zeit und Literatur hat die Unsterblichkeitslehre einen unbedingten und vorwiegenden Charakter angenommen und behauptet. Wenn wir schon bei dem Mosaismus einsahen, daß die Idee des geoffenbarten Gesetzes schon an sich selbst den Gedanken der Unsterblichkeit voraussetze, so erweist sich dies erst recht am Talmudismus. Jemehr dieser das Gesetz ins äußerste Detail verarbeitete und zu einem das ganze Leben umspannenden machte, desto nothwendiger war es ihm, dem Volke auf die Frage zu antworten: Was die Folge der Beobachtung oder der Uebertretung dieses Gesetzes sei? desto strenger mußte die Lehre von der Vergeltung aufgestellt werden, und, da die Verfolgung und Unterdrückung immer mehr wuchs, das Martyrium immer zahlreicher ward, konnte die Vergeltung nicht anders als ihre Ausgleichung in ein Jenseits hinübertragen. Die Talmudisten unterscheiden עולם הבא, עולם הזה, ימות המשיח und תחית המתים Unter עולם הבא wird aber in der Regel das jenseitige Leben, bisweilen aber auch die Welt der Auferstandenen verstanden, und man könnte sagen, daß ימות המשיח die Messiaszeit, sich ebenso als Zukunft an das irdische Dasein, wie die Auferstehung an das jenseitige Leben schließt. Man sieht, wie verheißungsdürstig das Volk sein mußte, da ihm für das irdische Dasein national die Messiaszeit, individuell das jenseitige Leben und hierauf noch die Auferstehung zugesagt wurde. Die talmudische Lehre stellt also sowohl die Unsterblichkeit als auch die Auferstehung als unbedingte Glaubenssätze auf, und wer die letztere leugne, verlöre auch seinen Antheil an der ersteren.[1]) Das Verhältniß des diesseitigen zum jenseitigen Leben wird durch den schönen Ausspruch charakterisirt P. Aboth. 4, 16 (21): „das diesseitige Leben ist wie eine Vorhalle: betrage dich in derselben so, daß du in den Pallast aufgenommen werdest. Oder: „Diese Welt gleicht einer Herberge auf der Reise, jene Welt ist das eigentliche Wohnhaus.“ (Moëd Katon 9, 2). Aber auch das jenseitige Leben ist kein bloßer Zustand der Ruhe, sondern des Fortschreitens ins Unbegrenzte, nach dem Ausspruche: „Die Frommen haben auch jenseits

---

[1]) Sanhedr. 90, 2.

keine Rast, sie gehen von Streben zu Streben."[1]) Des Menschen Geist geht mit dem Tode mit seiner ganzen Persönlichkeit in das Jenseits hinüber und setzt seine Entwickelung da fort, wo er vor dem Tode gestanden. Nach dem Tode tritt die Seele vor das göttliche Gericht, wo ihre Thaten sorgfältig abgewogen und das gerechte Urtheil in Lohn und Strafe gefällt wird.[2]) Durch die Strafe geht die Läuterung vor sich, und so kann auch der größte Sünder, wenn während der Strafe die Erkenntniß und Reue in ihm erwachen, der ewigen Seligkeit im Anschauen Gottes theilhaftig werden. Die Rabbinen nehmen keine Ewigkeit der Höllenstrafen an, auch die größten Sünder werden nur „Generationen hindurch" bestraft. Allegorisch drücken sie dies auch so aus, daß zwischen der Hölle und dem Paradiese nur ein zwei Finger breiter Zwischenraum sei, so daß es also dem reuigen Sünder sehr leicht wird, aus der ersteren in das letztere zu gelangen. (Midr. zu Koh.) Kein Mensch, welcher Nation und Religion er auch angehört, ist von dem Jenseits und, wenn er ein Gerechter war, von der Seligkeit ausgeschlossen.[3]) Die Belohnung ward im גן עדן, sowie die Bestrafung im גיהנם als deren Oerter verkörpert. Von hier ab wird nun die orientalische Phantasie thätig, malt die Strafe und den Lohn, die Genüsse der Seligen, die Qualen der Gottlosen u. s. w. in mannichfaltigster Art aus, wo denn das Grobmaterielle und selbst das Abgeschmackte nicht ganz ausbleibt. Wir können dies hier übergehen, indem die oben aufgestellten Sätze doch das Wesentliche und Charakteristische geben. Die Talmudisten waren sogar schon so weit gelangt, daß sie das jenseitige Leben für das wahre Leben erklärten.[4]) — Nach den Talmudisten werden die Grundelemente der menschlichen Körper ebenfalls aufbewahrt, und zu einer, freilich unbekannten, aber stets eintreten könnenden Zeit werden die Leiber aus jenen wieder geschaffen und mit ihren See-

---

[1]) Moëd. Kat 29, 1.

[2]) Taanith 11, 1.

[3]) Die Rabbinen nehmen an, daß ungefähr der dritte Theil aller Menschen die Seligkeit erwirbt Sanhedr. 111, 1. Vgl. Abod. Sar. 3, 1. 10, 2.

[4]) Berachoth 18, 2.

len zu einem neuen Leben vereinigt. Sobald die Auferstehung geschehen, hält Gott das Gericht über die Auferstandenen, welches „der große Tag des Gerichtes" genannt wird. Welches das Schicksal der Ruchlosen sei — die die früheren Lehrer überhaupt nicht auferstehen ließen — darüber sind die Aussprüche nicht gleichlautend. Die Frommen aber leben auf ewig ein so wonnereiches Dasein, wie selbst die Propheten nicht beschreiben konnten.[1]) Daß in deren Ausmalung wieder zum orientalischen Pinsel gegriffen wurde, läßt sich voraussetzen. —

Wir sehen demnach die Unsterblichkeitslehre in der mosaischen Schrift wie Keime in fruchtbarer Erde liegen, in der Zeit der Propheten und Hagiographen hervorbrechen und sich entfalten, während des Bestandes des zweiten Tempels zu einem kräftigen Baume erwachsen, der von der Mischna aus durch die ganze talmudische Literatur seine starken Aeste über das ganze Religionsgebäude treibt. Sicher ist es also, daß mehrere Jahrhunderte vor dem Falle Jerusalems der Unsterblichkeitsglaube das Judenthum gänzlich durchdrungen hatte, daß dieser demnach nicht ein Erzeugniß des Christenthums ist, wie viele christliche Theologen immer von Neuem behaupten wollen, vielmehr hat das letztere auch diese Lehre, und zwar in Begleitung der Auferstehung und des jüngsten Gerichtes aus dem Judenthume mit herübergenommen. —

Die ganze Folgezeit bis zu der unsrigen herab, beinahe anderthalb Jahrtausende, beruhete fest auf dem talmudischen Systeme, und es versteht sich daher von selbst, daß mit äußerst wenigen Ausnahmen auch nicht einmal ein Zweifel innerhalb dieses Systems lautbar wurde. Als man daher die charakteristischen Glaubenslehren des Judenthums aufzustellen versuchte, gehörte die Unsterblichkeit immer zu ihnen. So spricht unter den dreizehn Glaubensartikeln des Maimonides der elfte die Belohnung und Bestrafung, der dreizehnte die Auferstehung aus, sowie unter den drei Glaubensartikeln des Albo der dritte die Belohnung und Bestrafung, d. h. die Unsterblichkeit. Nicht minder wird die ursprüngliche Reinheit, die Unsterblichkeit und die dereinstige Wiedervereinigung der Seele

---

[1]) Sanhedr. 90, 1. 92, 2. 99, 1.

mit dem todten Körper in dem sehr alten Morgengebete אלהי נשמה וחו ausgesprochen. Wenn hier ein Kampf einige Male eintrat, so war es, ob die Lehrsätze des Talmuds einfach und buchstäblich anzunehmen seien, und man sich lediglich auf dieselben zu beschränken habe, oder ob es zulässig sei, die Philosophie zu studiren, über die religiösen Erkenntnisse zu philosophiren und die Ausgleichung der religiösen Lehren mit der Philosophie zu erstreben, also eine Religionsphilosophie aufzustellen. In der Regel endigte ein solcher Kampf, wie er z. B. am heftigsten unter den Zeitgenossen des Salomon ben Adereth (gest. 1310) geführt ward, unerledigt, indem große politische Ereignisse und die düstersten Verfolgungen die Kämpfenden zum Schweigen brachten und die Streitfrage beseitigten. Die jüdischen Religionsphilosophen, welche zumeist Aristoteliker waren, sprechen daher niemals einen Zweifel an der Unsterblichkeit aus, und es gilt ihnen nur zu beantworten, was eigentlich von dem persönlichen Geiste fortexistire? Indem sie nämlich in verschiedener Weise die menschliche Seele definiren, und hierbei, dem Stagyriten folgend, das ganze Leben des körperlichen Organismus, selbst die vegetative Sphäre desselben von der Seele ausgehen lassen, Thätigkeiten, die doch mit dem Tode aufhören, so stellte sich ihnen die Frage so, wie wir sie eben bezeichneten. Die Verschiedenheit, in welche sie hierbei geriethen, war wesentlich die, daß die Einen vorzugsweise das Denken und die Erkenntniß im Auge hatten, und daher der erkennenden Seele, der Intelligenz, die Unsterblichkeit zuschrieben, die Anderen, mehr das praktische Leben betrachtend, die moralischen Kräfte der Seele voranstellten, und von diesen die Unsterblichkeit abhängen ließen, so daß in der That die Ersteren mit der großen Menge der wenig denkenden Geister nicht viel anzufangen wußten, während die Letzteren bequem und angemessen das religiös-sittliche Leben mit dem Denken und Forschen verbinden konnten. Heben wir einige hierher gehörende Aussprüche der hervorragendsten Religionsphilosophen heraus.

Saadjah Hagaon (geb. 892) spricht sich über das Wesen der Seele (Emunoth wedeoth II., 9.) aus: „Das Wesen der Seele, obgleich geschaffen, ist jedoch ungetrübter und lauterer als die Wesenklarheit der Sphären; es nimmt zwar wie die Sphäre

das Licht in sich auf und läßt es in sich leuchten, aber es ist noch makelloser und daher denk- und sprachbegabt." Der Körper ist nach ihm ohne die Seele ganz todt, das Sprach- und Denkvermögen aber beweist ihm, daß, da diese den Sphären fehlen, die Seele lauterer und ätherischer ist, als jene. Deshalb könne man auch die Seele beim Ausscheiden aus dem Körper nicht wahrnehmen oder gar sehen (das. 24). Nach dem Tode wird die Seele für die Vergeltung bewahrt, und zwar die reinere mehr oben, die trübere mehr unten (das. 25). Die eigentliche Vergeltung kommt nach Saadjah aber erst mit der Auferstehung, welche dann eintritt, wenn die Zahl der Seelen geschaffen worden, und auf Erden gelebt hat, welche der Schöpfer beim Weltanfang zu schaffen bestimmt hat (das. 26). Saadjah kommt daher zu dem Schlusse (IX., 1.): „Darum hat Gott der Seele gewisse Gebote und Pflichten als nothwendig für ein zu erlangendes ewiges Leben gegeben, indem durch dieses Leben der Seeligkeit erst der Endzweck des Menschen erfüllt ist, zu welchem die Allweisheit ihn bestimmt, und erst dort die Vergeltung der Thaten stattfindet." Im Folgenden bringt er nun die gewöhnlichen Gründe für die Vergeltung in dem jenseitigen Leben in sehr faßlicher Weise bei, und fügt die Schriftstellen und die traditionellen Anschauungen hinzu. [1]) — Wir glauben

---

[1]) „Schon nach der Vernunft muß es uns als nothwendig erscheinen, daß der Schöpfer des Weltganzen, vermöge seiner Allweisheit, Allmacht und Allgüte gegen seine geschaffenen Wesen, unmöglich in dem beschränkten Guten und dem vergänglichen Wohle, das er in der diesseitigen Welt der Seele zugewendet, dasjenige Maß finden kann, das er der Seele zuzutheilen gedenkt. Denn bekanntlich ist mit jedem Guten in der diesseitigen Welt auch zugleich ein Uebel, mit jedem Glücke ein Mühsal, mit jedem Hochgenusse ein Schmerz, mit jeder Freude eine Trauer verbunden, ja die Vertheilung ist fast zugleich Glück und Unglück, zum Theil sogar überwiegt das den Schmerz und das Leid Verursachende. Da dieser Zustand aber klar und unzweifelhaft ist, so kann es unmöglich wahr sein, daß der Allweise das Gut dieser Welt, das oft zum Gegensatze wird, als das Ziel zum Nutzen der Seele gesetzt, sondern, wie es passend, ihr gewiß eine Wohnstätte bestimmt, wo sie ein wahres Leben und ein ausgezeichnetes Glück findet. Wir finden auch ferner, daß alle Seelen wie bekannt, in der diesseitigen Welt nie glücklich und zufrieden sind, und wenn sie auch das Höchste auf Erden erreicht, die höchste Stufe erklimmt haben; denn diese Unbehaglichkeit scheint in ihrer Natur zu liegen, weil sie das Bewußtsein hat, daß für sie eine Wohnstätte noch

manchem unserer Leser einen Dienst zu erweisen, wenn wir die betreffende Stelle hier anführen.

Höher steht bereits in der begriffsmäßigen Feststellung des Wesens der Seele Jehuda Halevi (geb. 1086), der Verfasser des Kusari. Er erkennt die Seele für ein selbstständiges, dem Körper in allen seinen Eigenschaften gegensätzliches, insonders untheilbares Wesen. Für die Gegensätzlichkeit der Seele zum Körper führt er folgende Beweise an (V. 12): „Ein Beweis, daß die Seele vom

---

vorhanden, die vorzüglicher als auf Erden, und dahin ist ihr Sehnen und das Ausschauen ihrer Blicke gerichtet, und ohne ein solches Bewußtsein wäre sie hienieden glücklich. Ferner erkennt die Vernunft schon daraus, daß es eine jenseitige Welt der Vergeltung giebt, weil sie die Dinge, wonach die menschliche Natur einen Hang hat, wie Buhlerei, Diebstahl, Frechheit, Rache und dergleichen als verächtlich und schändend erkennt, so sehr wir auch durch deren Unterlassung Kummer und Schmerz, Sorge und Herzleid empfinden, und gewiß wäre dies nicht der Fall, wenn für diese Selbstbezähmung nicht ein jenseitiger Lohn wäre. Ebenso umgekehrt zeigt uns die Vernunft die Gerechtigkeit und Geradheit in schöner Gestalt, heißt sie uns das Gute und mahnt uns vom Bösen ab, bei deren Ausführung, wenn wir die Gerechtigkeit anwenden und darnach strafen wollen, oder wenn wir versuchen, von Lüsten abzumahnen, wir uns den Haß der Menschen, ihre Lästerungen und Züchtigungen zuziehen und sogar manchmal in Lebensgefahr kommen, und gewiß würde die Vernunft nicht diese Obmacht über unsern fleischlichen Willen haben, wenn nicht der Gedanke an eine einstige große Vergeltung vorhanden wäre. Wir sehen ferner, daß ein Theil der Menschen den andern beraubt und Unthaten gegen ihn übt, beide Theile befinden sich bald in Glück, bald in Unglück und sie sterben, ohne die That aufzuklären, und da wir nun den Hochgelobten für einen gerechten Richter halten, so haben wir ein Recht anzunehmen, daß er gewiß für die Menschen eine andere Wohnstätte habe, wo zwischen beiden in Gerechtigkeit Gericht gehalten wird, so daß der eine Theil für seine diesseitigen Leiden den Lohn, der andere die Strafe erhalte. Wir sehen ferner, daß oft Ungläubige und Gottesleugner in dieser Welt glücklich leben, während die Gläubigen in Leid ihr Leben hinbringen, und unmöglich läßt sich in diesem Falle vernünftig denken, daß für beide keine andere Welt der Vergeltung sein soll. Wir finden ferner, daß hier, selbst wo gestraft wird, es nicht nach Maß der That geschieht. Der einmal gemordet stirbt, wie derjenige, der es zehnmal gethan, und in dieser Weise immer. —

Manche freilich werfen die Frage auf: Warum hat der Schöpfer des Weltganzen nicht gleich den Menschen in eine andere Welt gesetzt, und der Mensch wäre aller irdischen Leiden überhoben? Darauf müssen wir aber entgegnen, damit die Menschen für ihre Seligkeit sich bethätigen mögen."

Körper gesondert ist und seiner nicht bedarf, liegt darin, daß die körperlichen Kräfte durch Aufnahme starker Eindrücke geschwächt werden, wie das Auge in Beziehung auf die Sonne, das Ohr auf einen starken Schall, in Folge dessen sogar ihre Organe zerstört werden können; nicht so aber die vernünftige Seele; sie stärkt sich in dem Maße, als sie eine Erkenntniß aufnimmt, die stärker ist, als sie. Dahin gehört, daß das Alter den Körper, nicht aber die Seele angreift; diese nimmt vielmehr nach dem funfzigsten Jahre an Stärke zu, während der Körper sich in der Abnahme befindet; ferner, daß die Thätigkeiten des Körpers endlich, die der Seele unendlich sind; denn geometrische, arithmetische, logische Formen (Ideen) sind unendlich." Der Verfasser sieht daher den Körper als hindernd für die Seele in ihren Thätigkeiten an und sagt: „Die Vorstellung der Seele von den Formen führt sie zur Vollendung und dadurch hat sie den Zusammenhang mit dem göttlichen Wesen, aber da sie die körperlichen Mühen diesem Zusammenhange entziehen, so ist ein wahrhaft vollständiger Zusammenhang nur bei Verachtung und Niederhaltung aller körperlichen Kräfte denkbar. Denn an jenem Zusammenhange hindert nur der Körper, und wie sie sich von ihm trennt, so ist sie frei, ledig des Verlustes, den sie möglicherweise erleiden konnte, im festen Zusammenhange mit diesem erhabenen Sein, das die obere Welt genannt wird." Ueber das Verhältniß des diesseitigen zum jenseitigen Leben läßt er sich an folgender Stelle aus (III., 1): Die Lebensweise eines Gottesdieners nach unserm Glauben ist die, daß er sich nicht von der Welt lossagt, als wäre sie ihm zur Last, und er verachtete das Leben, das doch zu den Wohlthaten Gottes gehört, und das ihm Gott als eine Wohlthat anrechnet, wie es heißt: „Deiner Tage Zahl will ich füllen" (2 Mos. 23, 26.); „auf daß du lange lebest" (5 Mos. 22, 7.). Er liebt vielmehr die Welt und das lange Leben, weil es ihm zum Erwerb des künftigen Lebens verhilft, indem er, je mehr Gutes er ausübt, eine Stufe höher zum künftigen Leben steigt." —

Das Philosophem des Maimonides (geb. 1171) über die Seele, aus welchem auch seine Ansicht über die Unsterblichkeit fließen mußte, mit Sicherheit und darum ausführlich darzustellen, ist

hier nicht der Ort, und wir verweisen deshalb auf die gründliche Untersuchung: Das psychologische System des Maimonides; von Dr. Simon B. Scheyer. Frankfurt a. M. 1845. Wir bemerken nur im Allgemeinen. Nach Maimonides ist der Körper nur der ihn bildende Stoff, alle Funktionen und Thätigkeiten in demselben sind die Seele in ihrer vergetativen und thierischen Kraft, wozu in dem Menschen noch das intellektuelle Vermögen kommt, welches letztere an sich aber auch nur Anlage ist, und erst durch wirkliches Erkennen substantiell wird. Die Seele ist ihm innerlich zwar eine Einheit, die aber fünf Vermögen umfaßt: das ernährende, das empfindende (die fünf Sinne), das vorstellende (welches Vorstellungen aufnimmt, behält und zusammensetzt), das begehrende und das erkennende Vermögen. Nur das letztere ist dem Menschen eigenthümlich, macht aber auch seinen ganzen Vorzug aus. [1]) Die Seele schlechthin ist daher mit dem Körper verbunden und mit demselben sterblich. Die aber durch Erkenntniß substantiell gewordene Intelligenz (שכל הנקנה), welche nun zugleich die eigentliche Individualität jedes Menschen ausmacht, ist unsterblich, wobei wir hervorheben, daß M. unter dieser Intelligenz sowohl die theoretische als die praktische Vernunft begreift, welche letztere wiederum theils sittlich, theils produktiv ist, sittlich insofern sie Handlungen, produktiv insofern sie das Hervorbringen von Werken zum Inhalt hat. Der eigentliche Zweck, die wahrhafte Bestimmung des Menschen ist daher dem M. die Erkenntniß und zwar die Erkenntniß Gottes, durch welche der Menschengeist unsterblich wird. [2])

---

[1]) Schemone Perakim I. Maimonides widerspricht energisch denen, welche die verschiedenen Thätigkeiten oder Wirkungen der Seele als eine Mehrheit oder als Theile der Seele ansehen, während diese doch ein einfaches, untheilbares Wesen sei. In der Aufzählung der Seelenvermögen unterscheidet sich M. von Aristoteles hinsichtlich des dritten, indem der Letztere kein besonderes Vorstellungs- oder Einbildungsvermögen annimmt und dafür das Bewegende hat, vermittelst dessen die Seele alle Bewegungen des Körpers hervorbringt.

[2]) Um den Lesern eine deutliche Vorstellung über die letzt angedeuteten Meinungen des Maimonides zu geben, führen wir hier folgende Stelle aus dem Schlußkapitel seines More an (III, 54): „Die älteren sowohl als die neueren Philosophen lehren, daß die Vollkommenheiten, welche wir an den Menschen

Dem starren aristotelischen Philosophem des Maimonides gegenüber, welches diesen zu einer so scharfen Dialektik zwingt, und ihn dennoch in der Tiefe den traditionellen Lehrmeinungen zu Gunsten,

---

wahrnehmen, von vier Arten sind. Die erste, die den geringsten Werth hat, welcher aber die weltlich gesinnten Menschen ihr ganzes Leben widmen, ist die Vollkommenheit des Besitzes, d. h. was der Mensch besitzt, als Geld, Kleider, Gefäße, Sklaven, Grundstücke und dergleichen; selbst der Besitz einer königlichen Würde gehört zu dieser Klasse.

Diese Vollkommenheit ist durchaus nicht verbunden mit ihrem Besitzer, und nur in Rücksicht des Nutzens, den er aus ihr zieht, legt er sich dieselbe bei, gemäß einer rein subjektiven Vorstellungsweise. Sagt er nämlich, das ist mein Haus, das ist mein Sklave, mein Geld, diese sind meine Heerschaaren, meine Armeen, und betrachtet man ihn selbst, so zeigt sich, daß alle diese Gegenstände sich außerhalb seiner Person befinden, und jeder derselben ein selbstständiges Dasein hat, weshalb auch der Verlust solchen Besitzes den Unterschied zwischen einem mächtigen König und dem ärmsten der Menschen aufhebt, ohne daß die Gegenstände, welche jener besaß, die geringste Veränderung erleiden. Daher lehren die Philosophen, daß derjenige, dessen Streben nur auf die Erlangung einer solchen Vollkommenheit gerichtet ist, sich um ein eingebildetes und dabei unbeständiges Gut bemühe, und daß auch aus einem während des ganzen Lebens fortdauernden Besitz desselben seinem Wesen selbst keine Vollkommenheit entspringe. Die zweite, mit dem Menschen selbst inniger verbundene als die erste ist die Vollkommenheit des Körpers, seiner Bildung, Gestalt und Form nach, wenn z. B. die Mischung der Säfte im genauesten Ebenmaße steht, die Glieder ein richtiges Verhältniß und eine angemessene Stärke besitzen. Auch diese Vollkommenheit darf man nicht zum Ziel des Strebens machen, eben weil sie nur eine körperliche ist und dem Menschen zukommt, nicht insofern er Mensch, sondern insofern er ein lebendiges Geschöpf ist. Denn die Körperlichkeit hat er gemein mit dem geringsten der Thiere, ja keines Menschen Stärke, wenn diese auch den höchsten Grad erreicht, wird der Stärke eines kräftigen Maulthieres gleichkommen, weit weniger eines Löwen oder eines Elephanten. Die vollkommenste Stärke eines Menschen wird sich, wie wir schon anderswo bemerkten, darauf beschränken, daß er eine schwere Last tragen und einen harten Knochen zerbrechen kann und Aehnliches, eine Fähigkeit, welche nicht einmal einen großen körperlichen Nutzen bietet und des geistigen Nutzens gänzlich entbehrt. Die dritte Art der Vollkommenheit, welche noch mehr als die zweite an dem Menschen selbst haftet, ist die sittliche Vollkommenheit, bei welcher die Sitten des Menschen den höchsten Grad ihrer Vorzüglichkeit erlangt haben. Die meisten Gebote des Gesetzes zielen zwar dahin, daß der Mensch zu dieser Vollkommenheit gelange; dennoch ist diese nur als die Vorbereitung zu der folgenden anzusehen und nicht selbst der höchste Zweck des Menschen. Denn die Sitten betreffen blos das Verhältniß des Menschen zum

z. B. über die Auferstehung, in viel Widersprüche bringt, kehrte R. Joseph Albo um 1400 wieder zu einem mehr praktischen Rationalismus zurück. Bekanntlich hatte dieser sich die Aufgabe

---

Mitmenschen, so daß der sittlich vollkommene durch seine Vollkommenheit nur gleichsam dem Nutzen der Menschen dient und deren Werkzeug wird. Denke dir einen Menschen, der einsam, außer Verbindung mit Menschen lebt, so findest du, daß alle seine guten Eigenschaften müßig ruhen, ohne Nutzen bleiben und ihn nicht im mindesten vervollkommnen; unentbehrlich und nützlich aber sind sie, sobald er in Verbindung mit Anderen lebt. Die vierte Art, die wahre menschliche Vollkommenheit, tritt dann ein, wenn der Mensch sich die geistigen Tugenden, d. h. die Einsicht in die metaphysischen Wahrheiten erwirbt und hierdurch zu richtigen Kenntnissen in den göttlichen Dingen gelangt. Das ist der höchste Zweck und dasjenige, welches den Menschen wahrhaft vollkommen macht, ihm allein angehört, die Unsterblichkeit sichert, und wodurch der Mensch zum Menschen wird. Betrachtest du die drei ersten Vollkommenheiten, so findest du, daß dieselben nicht für dich, sondern für Andere oder doch wenigstens, wenn du, auf die Erfahrung dich stützend, sie dir durchaus nicht absprechen lassen willst, für dich und Andere vorhanden sind. Die letztgenannte Vollkommenheit aber gehört dir allein an, und keiner „außer dir hat Antheil an derselben." — M. zieht nun die bekannte Stelle des Jirm. 9, 22. 23., aus welcher er diese vier Arten Vollkommenheit deutet, an: „Also spricht der Ewige: Nicht rühme sich der Kluge seiner Klugheit, und nicht rühme sich der Starke seiner Stärke, nicht rühme sich der Reiche seines Reichthums: sondern solches rühm' sich, wer sich rühmen will: mich zu verstehen und zu erkennen, daß ich der Ewige bin, der Liebe übt, Recht und Gerechtigkeit auf Erden, daß ich an diesen Wohlgefallen habe, spricht der Ewige." — Daran fügt er den Schluß hinzu: „Der Prophet will in diesem Verse keineswegs behaupten, daß die bloße Erkenntniß Gottes die höchste Vollkommenheit verleihe. Wäre dies seine Meinung, so genügten schon die Worte „sondern damit rühme sich, wer sich rühmen will, daß er verstehen und erkennen mich gelernt." Er hätte dann entweder seine Rede schließen, oder etwa noch hinzufügen können: „daß ich einzig bin" oder „daß ich keine Gestalt habe" oder „daß keiner ist wie ich", oder einen ähnlichen Ausdruck. Er will vielmehr sagen, daß man sich nur rühmen dürfe der Erkenntniß Gottes, welche verbunden ist mit der Einsicht in dessen Wege und Eigenschaften, d. h. in dessen Handlungen, wie wir den Vers (Ex. 33, 13.) „So laß mich doch wissen deine Wege" erklärt haben, und lehrt uns daher, die Handlungen, die wir wissen und nachahmen sollen, seien „Liebe, Gerechtigkeit und Wohlwollen." Endlich sagt er am Schluß der Rede: „daß ich an diesen Wohlgefallen habe, spricht der Ewige," nämlich an Liebe, Gerechtigkeit und Wohlwollen, d. h. es ist mein Wille, daß auch ihr ausübt Liebe, Gerechtigkeit und Wohlwollen auf Erden, wie wir bei den dreizehn Midot Gottes gleichfalls erklärt haben, daß sie uns zur Nach-

gestellt, die 13 Glaubensartikel des Maimonides zu vereinfachen und nachzuweisen, daß sie in drei von ihm aufgestellten Artikeln enthalten seien, von denen der letzte die „Belohnung und Bestrafung“ ausspricht, und im vierten Abschnitt des Sepher Ikkarim behandelt wird. Albo streitet daher zunächst gegen diejenigen, welche die Seele als eine Anlage ansehen, welche erst durch erlangte Ideen zur Wirklichkeit komme, aber auch gegen diejenigen, welche der Seele ein substanzielles Dasein zuschreiben, jedoch Fortdauer und Seligkeit von dem Maße der erlangten Ideen abhängig machen. Er sagt (IV., 29): „Mehrere Gelehrte (R. Chisdai Kreskas in Or Adonai Maamar I. Klal VI. c. 1) haben deshalb behauptet, die Seele sei ein geistiges, an sich selbstständiges, darum unvergängliches und für Ideen empfängliches Wesen, dem desto mehr Seligkeit zu Theil werde, je weiter es in der Erkenntniß fortgeschritten. Aber auch mit dieser Definition können wir uns nicht zufrieden geben, da die Anlage zur Ideeenbildung sich bei den wenigsten Menschen realisirt, folglich unter 1000 Menschen oft nur Einer, vielleicht auch Keiner die Vollkommenheit der Seele erreichen würde. Man müßte dieselbe denn von der bloßen Auffassung der Axiome abhängig machen — was gewiß kein Vernünftiger je billigen wird, denn diese Aufgabe könnte der Ruchlose ebenso wie der Gerechte lösen.“ Als die richtige Meinung führt er nun aus: „daß die Seele ein geistiges Wesen sei, bestimmt zu der Erkenntniß, dem Herrn

---

ahmung Gottes und zur Aneignung derselben aufgestellt sind. Demnach ist der Inbegriff der Lehren dieses Verses, daß die Vollkommenheit des Menschen, welche er sich zum wahren Ruhm anrechnen kann, besteht in der höchst möglichen Erkenntniß Gottes, in der Erkenntniß der Beschaffenheit der göttlichen Vorsehung, vermöge deren er seine Geschöpfe ins Dasein ruft und für dieselben Sorge trägt, und in einem dieser Erkenntniß entsprechenden Lebenswandel, bei welchem der Mensch stets von dem Streben durchdrungen ist, Liebe, Gerechtigkeit und Wohlwollen zu üben und der Gottheit in ihren Handlungen nachzuahmen.“ — Man ersieht hieraus, daß Maimonides die Erkenntniß Gottes, aus welcher dann die sittliche Vollkommenheit mit vollem religiösen Bewußtsein floß, als die wahre Bestimmung und das höchste Ziel des Menschen erkannte, während er das sittliche Handeln, das nicht auf der Gotteserkenntniß beruht, sondern aus anderen Motiven sich ergiebt, für untergeordneter Art hielt.

zu dienen, aber nicht zum Erkennen allgemeinhin. Sobald daher der Mensch in Folge seiner größeren oder geringeren Gotteserkenntniß seinem Geiste die Richtung giebt, dem Herrn zu dienen, so ist ihm schon dadurch eine verhältnißmäßige Stufe des Jenseits gesichert." — Hinsichtlich des Lohnes und der Strafe hält nun Albo dafür, daß sie theils auf Erden während der Verbindung der Seele mit dem Körper, theils im Jenseits stattfinden, also die Seele allein betreffen. Er bekennt sich aber zu der Meinung des Maimonides, daß die Seelen der Gerechten in der Auferstehung sich mit den Körpern wieder vereinigen, eine längere Zeit der reinsten irdischen Seligkeit sich erfreuen, und sich überaus vervollkommnen, dann aber wieder sterben und ewig fortleben werden. (K. 30)[1] Das Menschengeschlecht sei daher dadurch ausgezeichnet, daß es sowohl eine Fortdauer der Gattung als auch eine solche des Individuums habe, jene seitens des Körpers, diese seitens der Seele. Er schließt daher: „Es steht demnach fest, daß die menschliche Seele, deren Prinzip ein selbstständiges ist, mit dem Untergange des Kör-

[1] Kapitel 31. sagt er: „Nach allem, was wir vorausgeschickt, lassen sich vier verschiedene Zeiten für die Vergeltung angeben: 1) diese Welt; 2) die Welt nach dem Tode, entweder vor oder nach der Auferstehung, 3) die Zeit des Messias und 4) die Epoche der Auferstehung. Die ganz Frommen werden in allen vier Welten belohnt. Die Frevler werden für das wenige Gute, das sie gestiftet, hienieden belohnt, um dort ihre Strafe zu empfangen; mancher Fromme erhält hienieden keinen Lohn, empfängt ihn aber alsbald nach dem Tode, ohne jedoch zur Auferstehung zugelassen zu werden, mancher gelangt auch zur Auferstehung und mancher selbst zu den Zeiten des Messias.

Auf diese vier Arten des Lohnes scheinen die vier verschiedenen Ausdrücke, die im Jozergebete für Sabbath vorkommen, anzuspielen: „Niemand ist Dir gleich, Niemand ist außer Dir, Nichts ist ohne Dich, und wer ist Dir ähnlich?" Denn unmitelbar darauf heißt es daselbst: „Niemand ist Dir gleich, Ewiger, unser Gott, in dieser Welt, und Niemand ist außer Dir, unser König, im Leben der künftigen Welt. Dieses sind nämlich die beiden allgemeinen Zeiten der Vergeltung. Vom höchsten Lohne hienieden heißt es weiter daselbst: „Nichts ist ohne Dich, unser Erlöser, zur Zeit des Messias;" und vom höchsten Lohn jenseits: „wer ist Dir ähnlich, unser Erretter, bei der Auferstehung der Todten?" (Vgl. Or. Adonai des R. Chisdai Kreskas, wo Abschn. III. Klal 4. c. 4 dieselbe Stelle urgirt wird.) Die künftige Welt wird gleich nach dieser Welt erwähnt, weil sie in der That gleich nach dem Tode erfolgt, also der Zeit nach vor dem Messias und vor der Auferstehung." —

pers und der physischen Kräfte nicht aufhöre, sondern daß sie mittelst der Kenntnisse, die sie erlangt, und dadurch, daß sie dem göttlichen Willen nachgelebt, zu der Stufe der Engel sich erhebe, deren eigentliche Vollkommenheit in der Erfüllung des göttlichen Willens besteht."

Neben der insonders an Aristoteles sich lehnenden, philosophischen Schule, bestand auch die kabbalistische, welche Bibel und Talmud im Geiste der Neuplatoniker und Gnostiker behandelte. Ihre Unterlage besteht stets in den Lehrmeinungen und Aussprüchen der Tradition, auf welche sie aber nun ein phantastisches Gebäude errichtet, in dem selbst die materialistischste Auffassung ihren Platz fand. Es findet hier der umgekehrte Fall wie in der philosophischen Schule statt. Die Lehrsätze der h. Schrift werden in dieser dialektisch zerfasert, bis sie zur dürresten Abstraktion geworden, und nur erst wieder Leben gewinnen, wenn der gute jüdische Sinn zuletzt (wie dies auch bei Maimonides geschieht) die Dialektik bei Seite liegen läßt, und das zersetzte in praktisch religiös-sittlicher Weise wieder zusammenfaßt. Die kabbalistische Schule hingegen macht die einfachen Lehren der Schrift und Tradition zum Gegenstande phantastischer Ausmalung ins Ungeheuerliche, wobei das kleinste Detail zu einem besonderen grotesken Bilde wird. Nachträglich sucht man dann in diesen Gemälden wieder durch allegorische Deutung den einfachen Sinn nachzuweisen, der in der Schrift und Tradition klar vorhanden gewesen. Auch die Phantasie kann systematisch sein, wie selbst der Irrsinn. Da aber jeder Kabbalist auf den Stamm wieder einen neuen Zweig seiner eigenen Einbildung pfropfte, so wird das System bei jedem einzelnen Kabbalisten eine Veränderung in seiner Weise erleiden. Es finden sich daher über alle metaphysischen Gebiete die mannichfaltigsten Auslassungen bei ihnen, aus welchen nur schwer eine Grundanschauung gezogen werden kann. Hieraus läßt sich von selbst voraussetzen, daß die Kabbalisten die Selbstständigkeit der Seele mit Präexistenz und Fortdauer, die Unsterblichkeit, das göttliche Gericht, die Vergeltung, die Läuterung, die Auferstehung als Grundlagen ihrer phantastischen Malereien festhalten, und Seelenwanderung und jüngstes Gericht hinzufügen. Die Art, wie sie sich diese Momente vorstellten und

schilderten, ein Jeder in seiner Weise, können wir daher hier umgehen, da in der That die Erkenntniß durch sie nicht nur nicht gewonnen, sondern auch die vernünftige Auffassung selbst bei dem Volke sehr gelitten hat, wie denn mancher durch die Kabbalisten im Volke verbreitete Aberglaube [1]) auch praktisch eine nachtheilige Folge hatte, z. B. auf die frühe Beerdigung der Todten bei den Juden [2]). Unter den Späteren, welche unsern Gegenstand behandelten, ragt insonders Menasse ben Israel (geb. 1604) hervor, den wir als einen Eklektiker bezeichnen können, da er die traditionellen Ansichten mit voller Gläubigkeit festhält, den mystischen Phantastereien der Kabbalisten volle Rechnung trägt, und dennoch wiederum auch die rationalistischen Erweise der Philosophen sammelt und zusammenstellt, ohne daß er diese als origineller Denker zu erweitern vermag. Er behandelte das Dasein und Fortleben der Seele ausführlich in seinem Werke (Amsterdam 1651) נשמת חיים, sowie insonders die Auferstehung in der Schrift De resurrectione mortuorum (Groningen 1676). Da er auch von dem älteren Aberglauben Nichts fallen ließ, sondern durch vermeintliche Argumente zu stützen suchte, hat er auf die Volksansichten nicht vortheilhaft eingewirkt [3]).

Desto höher leuchtet uns auch hier Moses Mendelssohn (geb. 1729) entgegen. Wenn wir Menasse ben Israel als den Abschluß der talmudischen, durch die Religionsphilosophen und die Kabbalisten fortgeführten Ansichten über die Unsterblichkeit betrachten können, so erscheint Mendelssohn als der Abschluß der rationellen Lehre über die Fortdauer der Seele. Er lehnt sich zu diesem

---

[1]) Wir erinnern z. B. an den Chibbut hakeber, oder das Gericht, welches an jeder Leiche ohne Unterschied, sobald sie in das Grab gelegt worden, geübt wird und in den schmerzhaftesten Schlägen besteht, die der Todesengel der Leiche versetzt, u. dgl.

[2]) Wir verweisen auf die schon angeführte Schrift des Dr. Gideon Brecher, S. 98 ff. wo freilich nicht zu vergessen, daß die dort angeführten Aussprüche eine außerordentliche Vermehrung zulassen und ihr scheinbares Ineinandergreifen mehr dem sinnigen Verfasser als der wirklichen Beschaffenheit bei den Kabbalisten zu verdanken haben.

[3]) Vgl. Dr. M. Kayserling „Menasse Ben Israel" im „Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums," Bd. II. S. 85 ff.

Zwecke an Plato an, der im Phädon seinem Sokrates die populär-philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit in den letzten Stunden seines Lebens in den Mund legte. M. reproduzirte in seiner mit der allgemeinsten Bewunderung aufgenommenen, in alle Sprachen der civilisirten Völker übersetzten Schrift gleichen Titels die Ansichten des griechischen Philosophen, und erweiterte diese, indem er namentlich den ontologischen Beweis (aus der Einheit der Seele, die daher einer Zersetzung, also des Aufhörens nicht fähig sei,) auf scharfsinnige Weise ausführte. M. stand zu fest auf jüdischem Boden, als daß wir ihn hiermit von demselben herabgestiegen ansehen dürfen. Vielmehr müssen wir betonen, daß M., indem er die in der traditionellen Sphäre aufgekommenen, und erweiterten Dogmen über Eden und Gehinom und Auferstehung fallen ließ, die aus der h. Schrift herübergekommene einfache und lautere Lehre von der rein geistigen Fortdauer der Seele nach dem Tode hervorhob, und damit, auch von der christlich-kirchlichen und der islamitischen Darstellung entfernt, die allgemeine menschengeschlechtliche Lehre, die in den verschiedenen Unsterblichkeitsdogmen aller Religionen eingehüllt liegt, zum Ausdruck brachte. Darum, sagen wir, hat M. dieser Lehre einen festen Abschluß gewährt, an welchen sich nunmehr die Lehre des modernen Judenthums fortschreitend anlehnt. M. setzt seinen „Phädon“ aus drei Gesprächen zusammen, deren erstes die eigentliche Gründung und Beweisführung der Unsterblichkeit giebt. Die Seele ist unsterblich, weil der Uebergang vom Sein zum Nichtsein, also überhaupt die Vernichtung eines Daseienden unmöglich ist. Da aber die Seele ein einfaches, nicht aus Theilen zusammengesetztes Wesen ist, sich also mit dem Tode nicht in ursprüngliche Elemente auflösen kann, muß sie so fortdauern, wie sie ist. Die Seele wird auch nach dem Tode denken, empfinden und wollen, auch ohne Werkzeuge zu sinnlichen Wahrnehmungen, und in diesem Zustande im Anschauen der Gottheit glückselig sein. Das zweite und dritte Gespräch erheben und beseitigen nun die zwei vorzüglichsten Einwände. Im zweiten nämlich wird die Ansicht widerlegt: die Seele sei kein selbstständiges, für sich bestehendes Wesen, sondern nur eine Eigenschaft und Thätigkeit des Körpers, die mit diesem aufhört. M. erwidert nun: Entweder beständen sie dann in dem

Zusammenhange des Körperlichen, wie die Harmonie in der Zusammensetzung der Töne, die Symmetrie in der Zusammensetzung der Bausteine und Hölzer; ein solcher Zusammenhang existirt aber gar nicht an sich, sondern bloß für den denkenden Geist, setzt also gerade das voraus, dessen Existenz man leugnen will; oder sie wäre schon in den einzelnen Bestandtheilen des Körpers; dann müßten aber alle diese Bestandtheile in ihrer immerfortigen Theilbarkeit dieselbe geistige Kraft haben und das Denken und Empfinden in lauter einzelnen, getrennten Vorstellungen bestehen, was bei der stetigen Verbindung der Ideen nicht möglich ist. Der zweite Einwand ging dahin, daß, wenn auch die Seele fortdauert, sie doch einem ewigen, schlafähnlichen Zustand anheim fallen würde. Das dritte Gespräch beseitigt diesen nun, indem es zu dem bis dahin geführten ontologischen Beweis die Argumente aus den Eigenschaften Gottes, wie aus der Allweisheit und Allgerechtigkeit, und dann aus der Anlage, der Bestimmung und der Thätigkeit des Menschengeistes fügt, denn die Entwickelung, welche der menschliche Geist hinieden erreicht, ist Bürgschaft für die Fortentwickelung im Jenseits; das Fortschreiten zur Vervollkommnung in dem vernünftigen Menschen, in moralischer und intellektueller Beziehung, ist der Endzweck der Schöpfung und unendlich; das Aufhören widerstreitet dem Bewußtsein und allen Trieben der menschlichen Natur; Sittlichkeit und Gerechtigkeit haben keine Grundlage, wenn das irdische Leben, weil ohne Unsterblichkeit, das höchste Gut wäre, weshalb die Leugnung der Unsterblichkeit mit einer unbegrenzten Trostlosigkeit verbunden ist.

Wir können daher diese Abhandlung nicht besser beschließen, als mit dem Resumé Mendelssohn's am Schlusse seines „Phädons:" „Aus allen diesen Beweisgründen zusammengenommen, meine Freunde! erwächst die zuverlässige Versicherung von einem zukünftigen Leben, die unser Gemüth vollkommen befriedigen kann. Das Vermögen zu empfinden ist keine Beschaffenheit des Körpers und seines feinen Baues, sondern hat seine Bestandheit für sich. Das Wesen dieser Bestandheit ist einfach, und folglich unvergänglich. Auch die Vollkommenheit, die diese einfache Substanz erworben, muß in Absicht auf sie selbst von unaufhörlichen Folgen sein, und

sie immer tüchtiger machen, die Absichten Gottes in der Natur zu erfüllen. Insbesondere gehört unsere Seele, als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen, zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten, und niemals aufhören, Beobachter und Bewunderer der göttlichen Werke zu sein. Der Anfang ihres Daseins ist, wie wir sehen, ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern; ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachsthums fähig; ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur beut ihrem nie zu löschenden Durste eine unerschöpfliche Quelle an. Ferner haben sie als moralische Wesen ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche sein würde, wenn sie auf dem Wege der Vollkommenheit gehemmt und zurückgestoßen werden sollten. Und endlich verweiset uns die anscheinende Unordnung und Ungerechtigkeit in dem Schicksale der Menschen auf eine lange Reihe von Folgen, in welcher sich Alles auflöset, was hier verschlungen scheint. Wer hier mit Standhaftigkeit, und gleichsam dem Unglück zum Trotz, seine Pflicht erfüllet, und die Widerwärtigkeiten mit Ergebung in den göttlichen Willen erduldet, muß den Lohn seiner Tugenden endlich genießen, und der Lasterhafte kann nicht dahinfahren, ohne auf die eine oder die andere Weise zur Erkenntniß gebracht zu sein, daß die Uebelthaten nicht der Weg zur Glückseligkeit sind. Mit einem Worte, allen Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit, würde es widersprechen, wenn er die vernünftigen und nach der Vollkommenheit strebenden Wesen nur zu einer zeitlichen Dauer geschaffen hätte."

Staatliche Bibliothek Bamberg

Bemerkung.

Zur dritten Abtheilung gehört die umfängliche Beilage:

„Geschichte und Darstellung des jüdischen Kultus,“

mit welcher die dritte Lieferung dieses Werkes beginnen wird.

Der Verfasser.

Nies'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck) in Leipzig.

Vom Landrabbiner **Dr. Herzfeld** in Braunschweig ist im Druck erschienen:

Chronologia Judicum et primorum regum Hebraeorum, Berolini 1836. Im Selbstverlage. (Preis 10 Sgr.)

Kohelet, übersetzt und erläutert. Braunschweig 1838 bei Leibrock. (1 Thlr.)

Das Deutsche in der Liturgie der Braunschweiger Synagoge. Braunschw. 1844 bei Vieweg u. Sohn. (Preis 25 Sgr.)

Vorschläge zu einer Reform der jüdischen Ehegesetze. Braunschweig 1846 bei Meyer sen. (7 ½ Sgr.)

Geschichte des Volkes Jisrael von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon zum hohen Priester und Fürsten. 1. Bd. Braunschw. 1847 bei Westermann. 2. Bd. 1855 und 3. Bd. 1857 in Nordhausen bei Büchting. (Preis jedes Bandes 2 Thlr. 20 Sgr.)

Tefillat Jisrael. Das Israelitische Gebetbuch bearbeitet und übersetzt. Braunschw. 1855 bei J. H. Meyer. (Preis 20 Sgr.)

Minchat sicaron, zum Gebrauche in jüdischen Religionsschulen. Nordhausen 1861 bei Büchting. (Preis 10 Sgr.) — Ferner:

Zwei Predigten. Braunschw. 1838. Im Selbstverlage. (5 Sgr.)

Predigt am 2. Neujahrstage 5603 (1843). Braunschw. bei J. H. Meyer. (2 ½ Sgr.)

Zwei Predigten über die Lehre vom Messias. Braunschw. 1844 bei Vieweg und Sohn. (5 Sgr.)

Enthalten unsere biblischen Schriften wirklich nicht die Lehren, welche ihnen häufig abgesprochen werden? (Predigt.) Braunschw. 1845 bei Meyer sen. (4 Sgr.)

Die religiöse Reform, besprochen in einer Predigt. Nordhausen 1845 bei Schmidt. (2 ½ Sgr.)

Predigten (22). Nordhausen 1858 bei Büchting. (1 Thlr.)

Predigt zum Jubelfeste des 1000jährigen Bestehens der Stadt Braunschweig. Braunschw. 1861 bei J. H. Meyer. (2 ½ Sgr.)

Baumgärtner's Buchhandlung in Leipzig.

Die israelitische Religionslehre.

Ausführlich dargestellt

von

Dr. Ludwig Philippson.

Erste Abtheilung: Einleitung.

Preis 1 Thlr.

Die fünf Bücher Moses

für Schule und Haus.

Neue Uebersetzung, mit Inhaltserläuterungen zu jedem Kapitel, Zeit-, Orts- und naturhistorischen Bemerkungen und einer Zeittafel. Von **Dr. Ludwig Philippson.** Stereotypausgabe. gr. 8. broch. Preis 10 Ngr.

Kleiner Katechismus

der israelitischen Religion.

Von **Dr. Ludwig Philippson,** Rabbiner. Zweite verbesserte Aufl. 8. Preis geb. 4 Ngr.

Kleiner Katechismus

der Geschichte Israels (bis zu unserer Zeit)

der Bibelkunde, der Landeskunde des alten Palästina und der jüdischen Liturgik. Von **Dr. Ludwig Philippson**, Rabbiner. 8. Preis geb. 5 1/2 Ngr.

Kleines israelitisches Gesangbuch

enthaltend deutsche Lieder und Melodien

zu den hohen Festen, Todtenfeier, Confirmation, Trauung, Synagogenweihe und zu vaterländischen Festen. Von **Dr. Ludwig Philippson,** Rabbiner. kl. 8. broch. Preis 9 Ngr.

Nies'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck) in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Philippson, Ludwig,

Die israelitische Religionslehre

Bd.: 2/3

1862

Bamberg, Staatsbibliothek -- 30.2332(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11414586-7